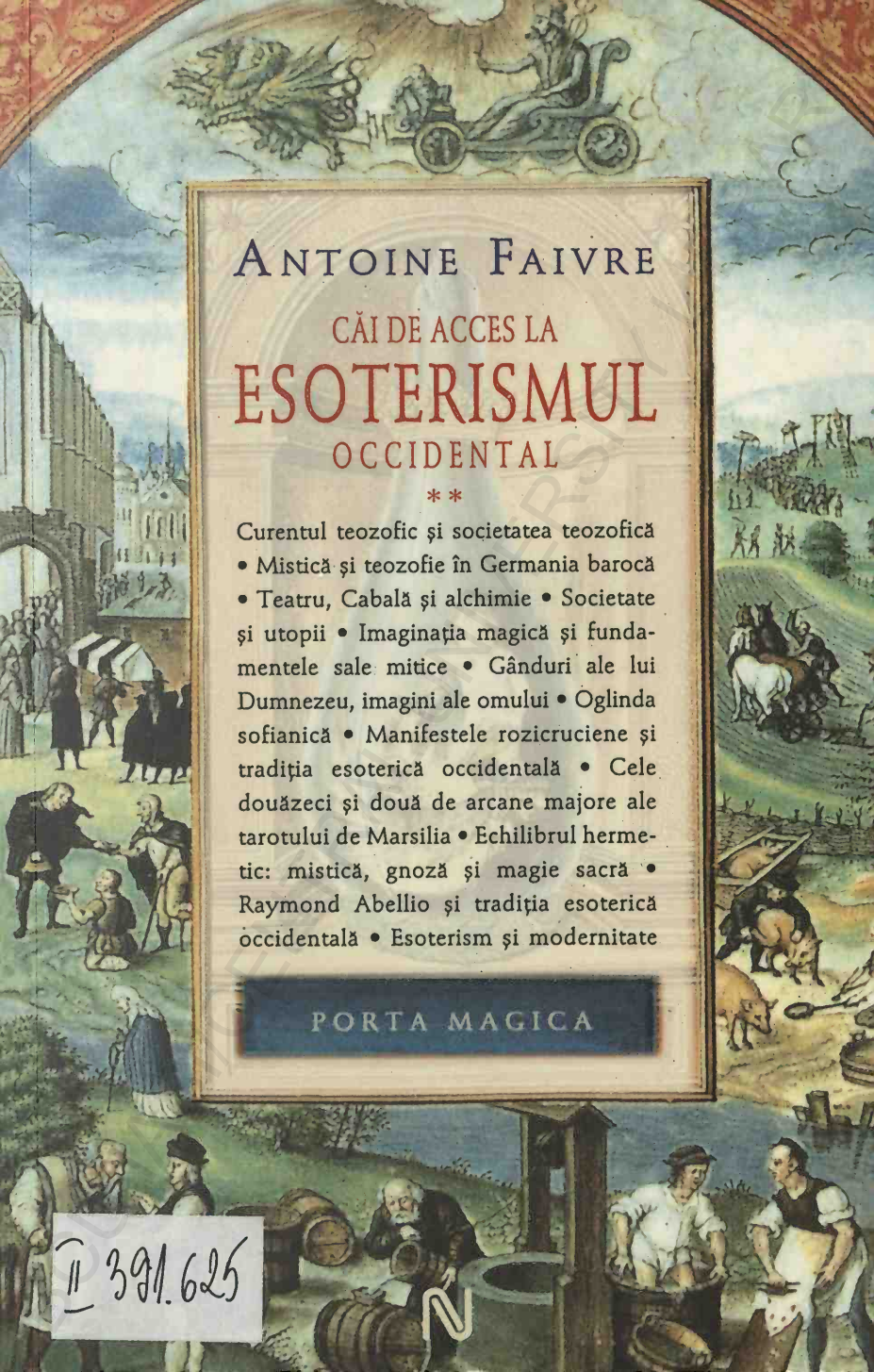


ANTOINE FAIVRE

CĂI DE ACCES LA ESOTERISMUL OCCIDENTAL

* *

Curentul teozofic și societatea teozofică • Mistică și teozofie în Germania barocă • Teatru, Cabală și alchimie • Societate și utopii • Imaginația magică și fundamentele sale mitice • Gânduri ale lui Dumnezeu, imagini ale omului • Oglinda sofianică • Manifestele rozicruciene și tradiția esoterică occidentală • Cele douăzeci și două de arcane majore ale tarotului de Marsilia • Echilibrul hermetic: mistică, gnoză și magie sacră • Raymond Abellio și tradiția esoterică occidentală • Esoterism și modernitate

PORTA MAGICA

II 391.625

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
I 391.625

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PORTA MAGICA

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANTOINE FAIVRE este profesor emerit (ocupă catedra de Istoria curentelor esoterice în Europa modernă și contemporană) la École pratique des hautes études (secția Științe religioase, Sorbona). A publicat numeroase lucrări de specialitate, printre care: *Eckartshausen et la théosophie chrétienne* (1969), *L'Ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne* (1973), *Mystiques, Théosophes et Illuminés au siècle des Lumières* (1977), *Toison d'Or et Alchimie* (1993), *The Eternal Hermes* (1995) și *L'Ésotérisme* (2007, a patra ediție).

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

471460

ANTOINE FAIVRE

CĂI DE ACCES LA ESOTERISMUL OCCIDENTAL

* *

TEOZOFIE, IMAGINAȚIE, TRADIȚIE

49254

Traducere din limba franceză
ION DORU BRANA

439444
B.C.U. IASI

ALE

NEMIRA

BCU "STIINTIFIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta colecției: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU
Ilustrația copertei: Salomon TRISMOSIN, *Splendor solis,* detaliu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FAIVRE, ANTOINE
Căi de acces la esoterismul occidental / Antoine Faivre; trad.: Ion Doru Brana
București, Nemira & Co., 2007
2 vol.
ISBN 978-973-569-918-5
Vol. 2 - ISBN 978-973-569-917-8

I. Brana, Ion Doru (trad.)

133.1141.33

Antoine Faivre
ACCÈS DE L'ÉSOTÉRISME OCCIDENTAL, II
© Éditions Gallimard, 1986
Nouvelle édition revue en 1996

© Editura Nemira & Co., 2008

Redactor: Dan PETRESCU
Tehnoredactor: Niță CONSTANTIN

Tiparul executat de Alföldi Nyomda Rt.

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978-973-569-917-8

12 IAN. 2009

Lui Joscelyn Godwin

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROVENIENȚA ARTICOLELOR REEDITATE ÎN ACEST VOLUM

- „Curentul teozofic (sfârșitul secolului al XVI-lea – secolul XX). Încercare de periodizare" [„Le courant théosophique (fin XVI^e-XX^e siècle). Essai de périodisation"], *Politica Hermetica*, nr. VII (*Les Postérités de la théosophie: du théosophisme au New Age*), Paris, L'Âge d'homme, 1993, pp. 6-41. Reeditare, adăugită, în *Cahiers de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, nr. 29, Neuilly-sur-Seine, G.L.N.F., 1994, pp. 119-176.

- „Teozofie și mistică speculativă în secolul baroc din Germania. Notă asupra operei lui Bernard Gorceix" [„Théosophie et mystique spéculative du siècle baroc en Allemagne. Note sur l'œuvre de Bernard Gorceix"), *Revue de l'histoire des religions*, octombrie 1979 și ianuarie 1980, Paris, P.U.F., pp. 53-77 și 153-183; ediție nouă, actualizată, *A.R.I.E.S.* (*Association pour la recherche et l'information sur l'ésotérisme*), nr. VI, Paris, La Table d'Émeraude, 1985, pp. 1-50.

- „Puncte de vedere teozofice asupra pedepsei cu moartea (Saint-Martin, Joseph de Maistre, Baader)" [„Points de vue théosophiques sur la peine de mort (Saint-Martin, Joseph de Maistre, Baader)"], in *Actes du colloque sur la peine de mort dans la pensée philosophique et littéraire* (Alexandre Zviguilsky, ed.), Paris, Association des amis d'Ivan Tourgueniev, 1980, pp. 17-24.

- „Imaginația creatoare (funcție magică și fundament mitic al imaginii)" [„L'imagination créatrice (fonction magique et fondement mythique de l'image)"]: sub acest titlu a apărut cel de-al patrulea articol, in *Revue d'Allemagne*, t. III, nr. 2 (*Hommages à Eugène Susini*), Strasbourg, Société d'études allemandes, aprilie-iunie 1981, pp. 355-390. Ediție italiană: „L'immaginazione creatrice. Funzione magica e fondamento mitico dell'immagine", tradus de Grazia Marciano, in *Conoscenza religiosa (Fascicolo speciale dedicato a immaginario e immaginale)*, Florența, La Nuova Italia, aprilie-iunie 1981, pp. 230-261.

- „Gânduri ale lui Dumnezeu, Imagini ale Omului (figuri, oglinzi şi procreări după J. Böhme, F. Ch. Œtinger şi Franz von Baader)" [„Pensées de Dieu, Images de l'Homme (figures, miroirs et engendrements selon J. Boehme, F. Ch. Œtinger et Franz von Baader)"], *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, nr. 12 (*Face de Dieu et théophanies*), Paris, Berg International, 1986, pp. 110-119.

- „De la figura divină la figura concretă sau transpariţia prin oglindă" [„De la figure divine à la figure concrète, ou la transparition par le miroir"], *Cahiers du Groupe d'études spirituelles comparées*, nr. 2 (*Images et Valeurs*), Paris-Milano, Archè Edidit, 1994, pp. 38-58.

- „*Manifestele* şi Tradiţia" [„Les *Manifestes* et la Tradition"]: sub acest titlu a apărut cel de-al şaptelea articol, in *Das Erbe des Christian Rosenkreutz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18-20 November 1986*, Amsterdam, In de Pelikan, 1988, pp. 90-114.

- „Analiză a Meditaţiilor Anonimului asupra celor douăzeci şi două de Arcane ale Tarotului" [„Analyse des Méditations de l'Anonyme sur les vingt-deux Arcanes du Tarot"]: sub acest titlu a apărut cel de-al optulea articol, in *La Tourbe des philosophes*, Paris, La Table d'Émeraude, nr. 14, 1981, pp. 47-54; nr. 15-16, 1981, pp. 57-80; nr. 17, 1981, pp. 29-36.

- „Abellio şi tradiţia esoterică" [„Abellio et la tradition ésotérique"]: sub acest titlu a apărut cel de-al nouălea articol, in *Question de...*, nr. 72 (*La Structure absolue – Raymond Abellio, textes et témoignages inédits*), Paris, Albin Michel, 1987, pp. 139-152.

BCU IAŞI CENTRALĂ

INTRODUCERE LIMINARĂ LA EDIȚIA ROMÂNEASCĂ A VOLUMULUI II

Cu toate că volumul de față se întemeiază pe textul original al ediției franceze apărute în 1996, ținând cont totodată de corecțiile și adaosurile inserate în ediția engleză din 2000, mi s-a părut totuși util să-l preced cu această „Introducere liminară". Într-adevăr, chiar dacă, în anumite puncte, aceasta se suprapune capitolului introductiv „Reflecții asupra noțiunii de esoterism", ea îmi pare cu toate acestea că prezintă avantajul deloc neglijabil de a-i furniza cititorului câteva elemente de apreciere privind etapele prin care a trecut o reflecție (nu doar a mea, desigur, ci a unei întregi comunități științifice), căreia el va fi astfel susceptibil să-i prețuiască interesul istoric – cu atât mai mult cu cât, din anul 2000 încoace, cercetarea și reflecția au evoluat considerabil, așa cum am avut prilejul de a arăta la un recent colocviu internațional de Istorie a Religiilor ținut la București[1].

Să amintim de la bun început că substantivul „esoterism" (*esotericism*, *Esoterik*, *esoterismo* etc.) a apărut probabil pentru prima dată în franceză în 1828, sub pana lui Jacques Matter, în lucrarea sa *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence* (după cum a semnalat istoricul Jean-Pierre Laurant în 1992). Matter înțelegea prin asta o cercetare sincretică liberă care se hrănea din învățăturile

[1] Expunerea care urmează a fost prezentată pentru prima oară de autor la București, în cadrul colocviului internațional „Istoria religioasă a Europei și a Asiei" (20-23 septembrie 2006).

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

creştinismului şi din anumite aspecte ale gândirii greceşti, îndeosebi din pitagoreism. Pentru perioada anterioară, trebuie să ne mulţumim cu adjectivul – iar după 1828, cuvântul s-a dovedit gonflabil din punct de vedere semantic şi permeabil după voie.

Interogarea etimologiei sale (*eso* trimite la ideea de interioritate, iar *ter* evocă o opoziţie) nu e deloc rodnică şi ţine adesea de nevoia de a descoperi ce anume ar fi „esoterismul în sine" („adevărata" sa natură). De fapt, nu există nimic de genul acesta, deşi cei ce pretind contrariul sunt numeroşi – fiecare agitându-şi definiţia sa, în funcţie de propriile-i interese ori presupoziţii ideologice. Ni se pare mai rodnic să începem prin a repertoria diversele sensuri pe care le ia cuvântul în funcţie de locutori.

I. Cinci accepţii ale cuvântului „esoterism"

Primul sens: un ansamblu eteroclit

În această accepţie, cea mai curentă, „esoterism" apare de pildă ca titlu pe rafturile librăriilor şi în numeroase discursuri mediatice, pentru a desemna aproape tot ceea ce exală un parfum de mister. Înţelepciunile orientale, yoga, Egiptul misterios, ufologia, astrologia şi tot felul de arte divinatorii, parapsihologia, diverse „Cabale", alchimia, magiile practice, francmasoneria, tarotul, New Age, Noile Mişcări Religioase, „channeling" se află astfel puse alături (în engleză, eticheta utilizată în librării e mai curând *Occult* sau *Metaphysics*). Fac parte adesea din această nebuloasă tot felul de imagini, teme, motive, precum androginia ontologică, piatra filozofală, Cuvântul pierdut, Sufletul Lumii, geografia sacră, cartea magică...

Al doilea sens: al învăţăturilor sau al faptelor „secrete", pentru că sunt voit ascunse

Este vorba, de pildă, de „disciplina arcanei", adică de stricta deosebire dintre iniţiaţi şi profani. Astfel, „esoteric" este adesea întrebuinţat ca sinonim pentru „iniţiatic", inclusiv de către unii istorici care tratează despre anumite doctrine ce ar fi fost păstrate secrete, spre exemplu la primii creştini; pentru marele public, termenul trimite de asemenea la ideea că unele secrete ar fi fost păstrate cu grijă

de-a lungul veacurilor de magisteriile ecleziastice – aşa ar fi viaţa ascunsă a lui Isus, legătura sa cu Maria Magdalena – sau că importante mesaje ar fi fost strecurate pe furiş într-o operă de autorul ei. În pofida diferenţei de discurs, romane precum *Il Pendolo di Foucault* (1988) de Umberto Eco şi *The Da Vinci Code* (2003) de Dan Brown profită cu abilitate de pasiunea excesivă a unui larg public pentru ceea ce ţine de faimoasele „teorii ale complotului".

Al treilea sens: un mister inerent lucrurilor înseşi

Natura ar fi plină de „signaturi" oculte; ar exista nişte relaţii invizibile între astre, metale şi plante; Istoria umană ar fi şi ea „secretă", nu fiindcă unii oameni ar fi vrut să ascundă anumite evenimente, ci fiindcă ea ar conţine anumite semnificaţii la care istoricul „profan" n-ar avea acces. „Filozofia ocultă", cum se spunea în Renaştere, este sub diversele-i forme o încercare de a descifra astfel de mistere. La fel, unii îl numesc „Dumnezeu esoteric" pe „Dumnezeul ascuns" (Cel care nu se dezvăluie pe de-a-ntregul).

Al patrulea sens: „Gnoză", înţeleasă ca mod de cunoaştere ce pune accentul pe „experienţial", mitic, simbolic, mai curând decât pe forme de expresie de ordin dogmatic şi discursiv

Căile ce permit dobândirea acestui mod de cunoaştere variază în funcţie de şcoli; ea face obiectul unor învăţături iniţiatice difuzate în sânul unor grupuri care pretind că o posedă, dar uneori se consideră că ar fi accesibilă şi în afara lor. Înţeles astfel, „esoterismul" este deseori asociat cu noţiunea de „marginalitate religioasă" pentru cei care vor să facă o distincţie între diversele forme de gnoză şi tradiţiile stabilite sau religiile constituite.

Al cincilea sens: căutarea „Tradiţiei primordiale"

Se postulează existenţa unei „Tradiţii primordiale", feluritele tradiţii şi religii răspândite prin lume nefiind decât nişte bucăţi desprinse din aceasta, mai mult sau mai puţin „autentice". Aici, esoterismul este învăţarea căilor ce permit să se acceadă la cunoaşterea acestei Tradiţii sau să se contribuie la restaurarea ei. Este în principal învăţătura „Şcolii tradiţionaliste", zise şi „perenialism", ai cărei reprezentanţi anglofoni folosesc de predilecţie cuvântul *esoterism*, spre a se demarca de majoritatea celorlalte accepţii ale „esoterismului" (*esotericism*).

În ciuda anumitor relații de proximitate, aceste cinci sensuri diferă evident unele de altele. Problema e de a ști cu care avem de-a face când cineva folosește acest „cuvânt cu sertare" (la fel se întâmplă și cu alte cuvinte, precum „religie", „sacru", „magie", „spiritualitate", „mistică"...). Luat în primul sens, el poate desemna aproape orice. Să luăm exemplul „Egiptului misterios"; chiar și astăzi, mulți autori se complac în a discerne în Egiptul antic un „esoterism" prezent sub formă de inițieri și cunoștințe sublime. Or, aceste practici nu există defel decât în propriul lor imaginar de moderni; și chiar presupunând că ar avea parțial dreptate (lucru îndoielnic), n-ar fi vorba acolo decât de o formă de religiozitate prezentă în numeroase sisteme religioase, pe care ar fi de-ajuns s-o numim, de pildă, „misterii sacre". Nu e mai puțin legitim și interesant pentru istoric să studieze diversele forme de egiptomanie specifice curentelor esoterice occidentale, căci ele fac adesea parte din repertoriul lor tematic. Pe de altă parte, din lene sunt adesea calificate ca fiind „esoterice" o imagine, o temă sau un motiv doar fiindcă sunt găsite în opere estimate ca fiind de natură „esoterică" – în timp ce, prin ele însele, acestea fac parte dintr-un repertoriu mult mai general (cf. *infra*, în legătură cu „inorogul", de exemplu...).

Al doilea sens cuprinde prea mult și e totodată neîndestulător (dincolo de faptul că, atunci când există niște secrete, ele sunt în general de-ale lui Polichinelle). Prea mult, pentru că ideea de „lucruri voit ascunse" este universală. Neîndestulător, pentru că ar fi fals să numim „secrete" o seamă de curente ori de tradiții, ca de pildă – pentru a rămâne la perioada ce ține din secolul al XV-lea până în secolul al XVII-lea – alchimia, hermetismul neoalexandrin, teozofia, rozicrucianismul; de fapt, în cea mai mare parte alchimia (atât materială, cât și „spirituală") nu e secretă, de vreme ce n-a încetat să se facă cunoscută prin publicații abundente oferite unui public larg; hermetismul Renașterii (*infra*, II) n-a fost nicicând decât una dintre manifestările curentului umanist, care li se adresa tuturor celor cultivați; scrierile teozofice au circulat dintotdeauna în cele mai variate medii, creștine și de alt fel; rozicrucianismul este mai cu seamă un soi de program politico-religios.

Ideea potrivit căreia „realul" ar fi în mare parte „ascuns" prin chiar natura sa – al treilea sens – este prezentă în toate culturile şi, cum ea capătă într-una sau alta diverse conotaţii, ar fi bine să se găsească un termen mai precis pentru a o defini de fiecare dată. Aşijderea, în ce priveşte al patrulea sens – „esoterism" sinonim pentru „gnoză" – poate părea inutil să complicăm lucrurile arătându-ne nemulţumiţi de al doilea cuvânt. Fireşte, o parte dintre cei ce înţeleg să vorbească de „esoterismul în sine" încearcă să găsească nişte termeni echivalenţi în culturi deosebite de a noastră (în India, în Extremul Orient etc.); dar încercările lor nu sunt convingătoare, din moment ce termenii astfel convocaţi nu posedă aceeaşi încărcătură semantică şi trimit la înţelesuri extrem de diferite. Al cincilea sens, în sfârşit, desemnează şi el ceva relativ precis (un curent de gândire destul de specific); mai departe, i-ar fi suficient observatorului din afară să folosească termenul de „perenialism" mai degrabă decât pe cel de „esoterism"; iar asta, desigur, recunoscându-le celor care se alătură acestui curent dreptul de a uza de al doilea termen. La urma urmelor, cum am văzut, ei înşişi preferă, în engleză, să vorbească mai curând de *esoterism* decât de *esotericism*.

Din aceste motive diverse, „esoterism" e înţeles, îndeosebi de la începutul anilor '90 încoace (*infra*, II, IV, V), într-o a şasea accepţie de către majoritatea istoricilor.

II. Al şaselea sens: un ansamblu de curente istorice specifice

În fapt, pornind de la primele noastre lucrări (de la începutul anilor '90) referitoare la noţiunea de esoterism (*infra*, IV), aceşti istorici au păstrat cuvântul, ca şi noi, din pură comoditate (el avea meritul de a exista deja), pentru a desemna o „Istorie a curentelor esoterice occidentale", adică a unui ansamblu de curente care, cum vom vedea, prezintă similitudini puternice şi sunt istoriceşte legate unele de altele. „Occidental" desemnează aici un Occident „vizitat" de tradiţii religioase iudaice, musulmane, chiar extrem-orientale, cu care a coabitat, dar care nu se confundă cu el; de exemplu,

Cabala evreiască nu ține de acest „esoterism occidental" astfel înțeles, pe când Cabala zisă creștină, da.

Printre curentele ce ilustrează acest „esoterism occidental" (înțeles prin urmare în cel de-al șaselea sens) figurează mai cu seamă pentru Antichitatea târzie și Evul Mediu: hermetismul alexandrin (scrierile grecești atribuite lui Hermes Trismegistul, secolele al II-lea și al III-lea e.n.); gnosticismul creștin, diverse forme de neopitagoreism, de astrologie speculativă, de alchimie. Iar pentru perioada zisă modernă, să menționăm îndeosebi: în Renaștere, hermetismul neoalexandrin, Cabala creștină (corpus de interpretări ale Cabalei evreiești urmărind s-o armonizeze pe aceasta cu adevărurile creștinismului), *philosophia occulta*, curentul zis paracelsian (de la numele filozofului Paracelsus) și derivatele sale; după Renaștere: rozicrucianismul și variantele sale, ca și teozofia creștină – apărute în secolul al XVII-lea –, „Iluminismul" din secolul al XVIII-lea, o parte din *Naturphilosophie* romantică, curentul zis „ocultist" (de la mijlocul secolului al XIX-lea până la începutul secolului XX). După unii reprezentanți ai acestei specialități, „esoterismul occidental" se întinde pe acest câmp vast din Antichitatea târzie și până astăzi (accepția largă). După alți reprezentanți ai aceleiași specialități, e preferabil să-l înțelegem într-un sens mai restrâns, limitându-ne la perioada zisă „modernă" (din Renaștere și până în zilele noastre); ei vorbesc atunci de un „esoterism occidental modern" (accepția restrânsă).

Cartea de față urmează cea de-a doua abordare (accepția restrânsă), deși Capitolul I este consacrat „Surselor antice și medievale ale curentelor esoterice moderne" (v. vol. I), adică primelor cincisprezece secole ale erei noastre. Motivul acestei opțiuni este că, începând de la finele secolului al XV-lea, au apărut curente noi, într-un fel foarte novator, în sensul că erau intrinsec legate de modernitatea pe cale de a se naște, până la a constitui un produs specific al ei. Într-adevăr, ele și-au reapropriat, într-o lumină creștină, dar în moduri originale, elemente ce aparțineau Antichității târzii și Evului Mediu (ca stoicismul, gnosticismul, hermetismul, neopitagoreismul). Astfel, abia la începutul Renașterii s-a început să se dorească adunarea unor materiale antice și medievale de tipul care ne preocupă, crezându-se că ele puteau constitui un ansamblu

omogen. Marsilio Ficino, Pico della Mirandola şi alţii (II, 1 A B) au căutat să le considere complementare între ele, să le afle numitori comuni, până la a afirma existenţa unei *philosophia perennis* (o „filozofie perenă"). Reali sau mitici, reprezentanţii ei alcătuiau, se credea, ceva în genul verigilor unui lanţ; era vorba de Moise, Zoroastru, Hermes Trismegistul, Platon, Orfeu, Sibilele şi uneori şi de alte personaje. Astfel, de pildă, după expulzarea evreilor din Spania în 1492, Cabala evreiască va pătrunde în mediul creştin spre a fi interpretată în lumina unor tradiţii (hermetism alexandrin, alchimie, pitagoreism etc.) care nu erau iudaice.

Raţiuni de ordin teologic dau seama, într-o mare măsură, de o asemenea nevoie de a se recurge la tradiţii antice. Într-adevăr, creştinismul conservase multă vreme în sânul său anumite forme de „cunoaştere" care intrau în domeniul teologiei (sau al teologiilor) şi se refereau la articularea dintre principiile metafizice şi cosmologie („cauzele secunde"). Dar după ce teologia s-a despovărat puţin câte puţin de cosmologie, adică de o parte din ea însăşi, atunci acest vast domeniu a fost recuperat, reinterpretat „din exterior" (din afara domeniului teologic), printr-o tentativă extrateologică de a lega universalul de particular – de a ocupa interfaţa dintre metafizică şi cosmologie. Or, mai mulţi gânditori din epoca Renaşterii credeau că găsesc în anumite tradiţii din trecut elemente susceptibile de a justifica o asemenea tentativă.

Acesteia vine să i se adauge, ca un corolar, ideea de „revelaţii posibile în interiorul Revelaţiei înseşi" (ca să reluăm fericita expresie propusă de istoricul Jean-Pierre Brach). În alţi termeni, un credincios care aderă la învăţătura Bisericii sale ar putea totuşi să beneficieze de o „revelaţie" absentă din catehismul oficial („Revelaţia" aşa cum este propovăduită), dar care, prin chiar natura ei, ar fi capabilă să aprofundeze sensul şi conţinutul acelui catehism. Cei care exploatează certitudinea acestei „revelaţii lăuntrice" tind mai curând la un discurs impersonal, fie exhibând o tradiţie la care ar fi avut acces, o transmitere ai cărei depozitari ar fi, fie afirmându-se ca fiind miluiţi cu o inspiraţie venită direct de sus. Această idee este foarte prezentă, desigur, în sânul celor trei mari religii ale Cărţii (unde se vede adesea contestată de ortodoxiile instituite), însă în epoca Renaşterii este şi ea un mijloc de a îmbogăţi o învăţătură

oficială resimțită ca fiind secătuită – și ea va rămâne foarte prezentă în istoria curentelor esoterice moderne.

În sfârșit, aceste trei spații discursive (căutarea unei filozofii perene, autonomizarea unui discurs extrateologic în materie de comologie și ideea unor revelații posibile în interiorul Revelației) constituie, în special primele două, un aspect esențial al modernității pe cale de a se naște. Pentru aceasta, care se vede confruntată cu ea însăși, e vorba de a răspunde unor întrebări puse de propria-i ivire – și nu, cum se crede prea des, de răspunsul unui soi de „contra-cultură" îndreptată împotriva modernității. Remarca aceasta se aplică la fel de bine, după cum vom vedea, și curentelor esoterice ulterioare.

III. De la abordarea religionistă și universalistă la abordarea istorico-critică

A trata despre esoterism înțelegându-l în cel de-al șaselea sens (*supra*, II) ține de un mod de abordare de tip istorico-critic. Vom reveni (*infra*, IV, V) asupra felului în care se declină el; mai înainte însă pare necesar să prezentăm un altul, urmat de mai mulți autori care și ei înțeleg să trateze despre istoria „esoterismului". Această scurtă prezentare ne va permite în același timp să scoatem astfel în evidență unele implicații ce încarcă celelalte sensuri (de la primul la al cincilea: *supra*, I).

Acest al doilea mod de abordare se sprijină fie pe o poziție „religionistă", fie pe o poziție „universalistă", fie pe amândouă în același timp. Prima constă în a postula că, pentru a studia cu adevărat o religie, o tradiție, un curent spiritual etc. – și deci „esoterismul" –, e necesar să se adere la ele, altminteri nu s-ar înțelege mare lucru din respectivul obiect de studiu; de aceea, lucrările și reflecțiile susținătorilor acestei poziții țin adesea de prozelitism. A doua poziție constă în a postula existența unui „esoterism universal", căruia ar fi vorba să i se descopere, să i se expliciteze „adevărata" natură; se poate observa că în acest tip de discurs „esoterism"

este cel mai adesea sinonim cu „sacru" în general şi chiar cu „religie", înţeleasă *sub specie aeternitatis*.

Poziţia deopotrivă religionistă şi universalistă este reprezentată în principal de curentul perenialist evocat *supra* (I), care s-a răspândit în majoritatea ţărilor occidentale mai ales de la mijlocul secolului XX încoace. El va face obiectul unei prezentări specifice (V 2 A). Iată două exemple de savanţi religionişti: în Franţa, Robert Amadou, a cărui operă este abundentă; prima sa lucrare marcantă se intitulează *L'Occultisme, esquisse d'un monde vivant* (1950). „Ocultism" este aici sinonim cu „esoterism", înţeles în sensurile doi, trei şi patru în acelaşi timp (*supra*, I); în ciuda tendinţei sale puţin cam universalizante uneori, să notăm că Amadou se demarcă insistent de perenialism (*supra*, I, sensul al cincilea). În Germania, Gerhard Wehr, care-şi limitează domeniul la lumea occidentală şi încearcă, de-a lungul unei serii de monografii de calitate, să afle concordanţe între Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Novalis, Jakob Böhme etc., şi care, ocazional, schiţează un tablou a ceea ce este după el esoterismul creştin (*Esoterisches Christentum*, 1975 şi 1995). Exemplu de universalist: universitarul Pierre Riffard, care a afirmat (în *L'Ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme*, 1990) existenţa unui „esoterism universal" alcătuit, după el, din opt invariante. Acestea ar fi: impersonalitatea autorilor; opoziţia dintre profani şi iniţiaţi; subtilul; corespondenţele; numerele; ştiinţele oculte; artele oculte; iniţierea. Admiţând că această construcţie s-ar putea preta la o anchetă de tip antropologic şi/sau filozofic, ea n-ar avea cum să fie de prea mare folos istoricului.

În climatul intelectual al anilor '60 şi '70, filozofi şi istorici învăţaţi s-au arătat înclinaţi să vadă în curentele esoterice (ca şi în diverse forme de „spiritualitate") din trecut un fel de „contra-cultură" ce ar fi fost în general benefică umanităţii şi din care epoca noastră dezvrăjită ar fi avut tot interesul să se inspire. Se înscriu în această mişcare un anumit număr de personalităţi legate de grupul de la Eranos, precum Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Henry Corbin, Ernst Benz, Gilbert Durand sau Joseph Campbell. Desigur, Conferinţele Eranos, care s-au ţinut la Ascona (Elveţia) din 1933 în 1984 şi ale căror Acte au fost publicate în totalitate, au

contribuit la stimularea interesului unei bune părți din lumea academică atât pentru comparatism în istoria religiilor, cât și pentru diverse forme de „esoterism"; cu toate astea, din pricina orientării lor majoritar apologetice, ele n-au putut evita să suscite reticențele unor cercetători de orientare ceva mai strict istorică, îndeosebi ale celor care s-au ocupat de „esoterismul" înțeles în cel de-al șaselea sens al termenului. Este și epoca în care Frances A. Yates (*infra*) îl descria pe magul Renașterii ca pe un rebel ce se opunea dogmelor Bisericilor instituite și, mai târziu, pretențiilor științei mecaniciste – dar discursul lui Yates nu era apologetic.

Între istoricii esoterismului luat în al șaselea sens se cuvine să distingem două categorii. Pe de o parte, cei care, foarte numeroși, cercetează curente (mișcări, societăți) sau autori anume; aceștia nu-și propun (și e dreptul lor să n-o facă) să se interogheze asupra existenței sau naturii specialității ca atare; va fi vorba despre ei *infra* (V 2 C). Pe de altă parte, „generaliștii", care înțeleg să studieze același esoterism în ansamblu (bineînțeles, „universaliști" ca Riffard sunt în felul lor „generaliști", dar aici nu-i luăm în considerare decât pe cei care adoptă un demers istorico-critic). Îl studiază privindu-l fie *lato sensu*, fie *stricto sensu* (cele douăzeci de secole ale erei noastre sau numai epoca zisă „modernă", care începe de la Renaștere; cf. *supra*, II). Cea mai mare parte a „generaliștilor" adoptă (întocmai precum „negeneraliștii") o abordare empirică de tip istorico-critic; în consecință, nu e deloc surprinzător că dau dovadă de o reală preocupare metodologică. În speță, ei înțeleg să se demarcheze de numeroasele lucrări cu caracter religionist, inclusiv de cele cărora le recunosc totuși importanța, cel puțin în privința „originilor" specialității lor – astfel, nu s-ar putea nega faptul că amintitele Conferințe Eranos (cf. *supra*), spre exemplu, au contribuit la a suscita interesul lumii academice pentru specialitatea în cauză.

Lucrarea (de orientare nereligionistă, neuniversalistă) publicată în 1964 de Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, a pregătit terenul pentru recunoașterea academică a acestui domeniu de studiu înțeles în al șaselea sens. În legătură cu această lucrare, s-a putut vorbi de o „paradigmă Yates", care se bazează pe două idei: a) ar fi existat din secolul al XV-lea până în

secolul al XVII-lea o „tradiție hermetică" îndreptată contra tradițiilor dominante ale creștinismului și raționalității; b) ea ar fi constituit, în chip paradoxal, un factor pozitiv important în dezvoltarea revoluției științifice. Aceste două propoziții sunt contestabile, dar *Giordano Bruno...* n-a suscitat mai puțin prin asta interesul viu a numeroși cercetători pentru această noțiune de „tradiție hermetică", aplicată nu numai epocii Renașterii (cea studiată de Yates), ci și epocilor care au urmat-o și au precedat-o. În fapt, „paradigma" ei s-a văzut înlocuită de o alta, introdusă de autorul acestor rânduri (în 1992 mai cu seamă, în prima ediție a cărții de față).

IV. Un nou mod de a construi obiectul

Interogându-ne asupra posibilității de a întemeia o nouă paradigmă, înțelegeam de la bun început să ne demarcăm de ceea ce „esoteriștii" sau adversarii lor, și chiar unii istorici totuși neideologic angajați, putuseră ei înșiși înțelege prin „esoterism" (sau, ca Yates, prin „tradiție hermetică"). Într-adevăr, ei au în majoritatea lor tendința de a desemna astfel un „tip ideal" (alte exemple de tipuri ideale: „rațiune", „credință", „sacru", „magie", „gnoză", „mistică"...), pe care, într-o primă instanță, îl adoptă ca pe un *a priori* și căruia se străduiesc, într-o a doua instanță, să facă să-i corespundă niște fenomene particulare. Nu era vorba așadar să construim sau să reconstruim o ipotetică „doctrină esoterică", de pildă, ci să începem prin a observa empiric (fără vreo presupoziție esențialistă sau apologetică) un ansamblu stufos de materiale variate, scoase dintr-o perioadă istorică și o arie geografică date (perioada modernă, în Occident), întrebându-ne dacă unele dintre aceste materiale ar prezenta suficiente caracteristici comune (mai multe, deci) pentru ca ansamblul lor să poată fi considerat drept un domeniu specific. Și ca să poată fi, ni se părea într-adevăr necesar ca aceste caracteristici să fie mai multe – una singură ar fi conferit ineluctabil obiectului construit o bătaie universală, ceea ce tocmai că trebuia evitat.

În fapt, din această observare s-a desprins un anumit număr de caracteristici. Luate în ansamblu, ele constituie o construcție (un

model operatoriu) – aceea a obiectului „Esoterism occidental modern" (cum este numit de când am propus-o), care ar fi identificabil prin prezența simultană a câtorva componente, distribuite în proporții variabile (într-un text, la un autor, într-un curent, deși, evident, un discurs nu e niciodată numai „esoteric"). Patru sunt intrinsece (fundamentale), în sensul că prezența lor simultană e de-ajuns spre a identifica obiectul. Alte două sunt „secundare", în sensul că apar frecvent, dar nu totdeauna, ceea ce nu înseamnă însă că nu conferă acestei construcții o mai mare flexibilitate.

Cele patru caracteristici fundamentale ar fi: *1) Ideea de corespondențe universale.* Ar exista niște corespondențe „necauzale" între toate nivelurile de realitate din univers, care este un fel de teatru de oglinzi străbătut și însuflețit de forțe invizibile. De exemplu, ar exista raporturi între cer (macrocosm) și om (microcosm), între planete și părți ale corpului omenesc, între textele revelate ale religiilor (Biblia, în principal) și ceea ce Natura ne lasă să vedem, între aceste texte și Istoria omenirii. *2) Ideea de Natură vie.* Cosmosul nu e numai un ansamblu de corespondențe. Străbătută de forțe invizibile, dar active, întreaga Natură, considerată ca un organism viu, ca o persoană, are o istorie legată de cea a omului și a lumii divine. La aceasta se adaugă adesea interpretări grele de implicații ale pasajului din *Romani*, VIII, 19-22, după care Natura suferindă, supusă robiei și deșertăciunii, își așteaptă și ea eliberarea. *3) Rolul medierilor și al imaginației.* Aceste două noțiuni sunt complementare. Într-adevăr, ritualuri, simboluri încărcate de înțelesuri multiple (o mandala, un joc de Tarot, un verset biblic etc.), spirite intermediare (precum îngerii) se prezintă ca tot atâtea medieri susceptibile de a asigura treceri între diversele niveluri de realitate, când imaginația „activă" (sau „creatoare", sau „magică" – facultate specifică, dar în general adormită, a spiritului uman), exercitată asupra acestor medieri, face din ele o unealtă de cunoaștere (de „gnoză"), ba chiar de acțiune „magică" asupra realului. *4) Experiența transmutației.* Această caracteristică vine să le completeze pe cele trei dinainte, conferindu-le un caracter „experiențial". Ea este transmutația de sine, care poate fi o „a doua naștere"; și, în corolar, cea a unei părți din Natură (într-o seamă de texte alchimice, de pildă). Cât

despre cele două caracteristici zise secundare, acestea sunt, pe de o parte, o practică de *concordanță*: se stabilește *a priori* că pot exista numitori comuni ai mai multor tradiții diferite, ba chiar ai tuturor tradițiilor, și atunci se purcede la compararea lor, în vederea găsirii unui adevăr superior care să le înglobeze și să le domine; și mai este, pe de altă parte, accentul pus pe ideea de *transmitere*: răspândită în aceste curente esoterice cu începere din secolul al XVIII-lea îndeosebi, ea constă în a insista asupra importanței „canalelor de transmisie"; de exemplu, „transmisia" de la maestru la discipol, de la inițiator la inițiabil (nimeni nu se poate „autoiniția"); spre a fi valabilă ori validă, această transmisie e adesea socotită ca trebuind să se înscrie într-o filiație a cărei autenticitate („regularitate") să nu lase nici o îndoială. Aspectul acesta privește curentele esoterice occidentale începând mai cu seamă din momentul în care au început să dea naștere unor societăți inițiatice (adică începând de la mijlocul secolului al XVIII-lea).

Această construcție însemna de fapt a construi însuși obiectul unei specialități pentru care nici un model teoretic (cu caracter empirico-critic, cel puțin) nu fusese încă propus. Ea a fost deseori folosită de alți cercetători, deși a suscitat, ca orice model operatoriu sau ca orice altă taxinomie, câteva obiecții referitoare la unele implicații ale sale. După cum a atras atenția Wouter J. Hanegraaff, spre exemplu, ea n-ar da seama îndeajuns de importanța unor mișcări ca pietismul din secolul al XVII-lea, nici de procesul de secularizare prin care au trecut curentele esoterice din secolele al XIX-lea și XX. Dar nici o construcție nu poate fi socotită de autorul ei un „adevăr"; ea nu e nicicând altceva decât o euristică provizorie, menită să relanseze reflecția metodologică. În fapt, numeroși cercetători au contribuit mult ulterior la îmbogățirea acesteia (*infra*, V).

Expresia „formă de gândire" ni s-a părut că se poate aplica la acest esoterism occidental modern astfel definit. Probabil că s-ar putea pretinde – ceea ce nu e defel intenția noastră – că ea este prezentă și în alte culturi sau epoci. Totuși, s-ar cuveni să rămânem numai la observarea empirică a faptelor; adică să nu ipostaziem această expresie pentru a legitima ideea potrivit căreia ar exista un soi de „esoterism universal".

La fel după cum există o formă de gândire de tip esoteric, tot așa există și altele, care sunt de tip științific, mistic, teologic și chiar utopic. Specificul fiecăreia constă în prezența simultană a unui anumit număr de caracteristici fundamentale sau componente, una și aceeași componentă putând aparține, evident, mai multor forme de gândire. Fiecare își folosește propriile demersuri și proceduri, propriile moduri de a-și combina componentele, de a le articula. Fiecare își constituie astfel un corp de referințe, o cultură. Unele componente pot fi comune mai multor forme de gândire; de pildă, celei „mistice" și celei „esoterice". Cu aceasta din urmă, cea „științifică" întreține relații complexe și ambigue, a căror miză sunt anumite filozofii ale Naturii. Deosebit de interesant este să observăm opozițiile, respingerile; ele nu se datorează numai unor componente incompatibile din două forme de gândire, ci pot rezulta și dintr-o ruptură epistemologică din interiorul uneia singure; astfel, înainte ca teologia să se despovăreze (supra, II) de bogăția-i simbolică încă prezentă, spre exemplu, la Școala de la Chartres, la cea de la Oxford sau la Sfântul Bonaventura (I 2 A), ea mai era apropiată de ceea ce numim aici esoterism occidental modern.

Se poate remarca faptul că primele cinci dintre cele șase caracteristici sau componente enumerate mai sus nu sunt de ordin doctrinar. Ele se înfățișează mai curând ca niște receptacule în care se pot depune diverse forme de imaginar. De pildă, în materie de „corespondențe", avem de-a face atât cu ierarhii de tip neoplatonician (ceea ce se află sus este ierarhic plasat deasupra a ceea ce se află jos), cât și cu vederi mai „democratice" (Dumnezeu se află la fel de bine într-un grăunte ca oriunde altundeva; heliocentrismul nu schimbă nimic esențial etc.); în materie de „transmutație", atât cu aceea a Naturii, cât și cu aceea a omului doar; în materie de cosmogonie, cu scheme atât emanaționiste (Dumnezeu creează universul prin emanație din sine însuși), cât și creaționiste (universul a fost creat *ex nihilo*); în materie de reîncarnare, atât cu apărarea, cât și cu respingerea acestei idei; în materie de atitudine față de modernitate, unii o integrează lesne, alții îi resping toate valorile. Etc. În fapt, pentru cei mai mulți reprezentanți ai acestei forme de gândire e vorba nu atât de a crede, cât de a cunoaște (gnoză) și „a vedea" (prin exercitarea imaginației active, creatoare – a treia

componentă). Astfel, a aborda domeniul studiat ca pe un ansamblu de receptacule ale imaginarului ni se pare mai conform cu propria-i natură decât a încerca să-l definim pornind de la ceea ce ar ține de niște credințe explicite particulare, de profesiuni de credință, de doctrine – încercare ce n-ar putea, după noi, decât să ducă la un impas. Demersul acesta prezintă pe deasupra și avantajul de a favoriza abordările metodologice de tip pluri- și transdisciplinar, care permit plasarea domeniului nostru în contextul Științelor Umaniste în general și al Istoriei Religiilor în special.

V. Stadiul cercetării și instituționalizării

Tocmai pe acest plan metodologic, numeroși „generaliști" (*supra*, III) au contribuit mult la așezarea specialității pe baze solide. În primul rând Wouter J. Hanegraaff, atât prin lucrarea sa majoră *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (1996), cât și printr-o serie impresionantă de articole apărute după aceea, toate de o importanță fundamentală. Comparabil demersului său este și cel al lui Marco Pasi; lucrările-i erudite au tratat până acum în principal despre curentul zis „ocultist", dar el le-a înzestrat cu modele operatorii extrem de pertinente pentru a se ocupa de noțiuni precum „ocultismul" și „magia" în contextul esoterismului occidental modern (cf. mai ales teza sa, *La Notion de magie dans le courant occultiste en Angleterre. 1875-1947*, 2004). Să-i menționăm și pe Jean-Pierre Brach pentru cercetările-i de ansamblu privind caracteristicile istorice specifice curentelor esoterice, așa cum se manifestă ele în spațiul cultural european de la sfârșitul secolului al XV-lea încoace; pe Andreas Kilcher care, studiind diversele întrebuințări ale termenului polisemic de „Cabală" în Occidentul modern, a aruncat o lumină nouă asupra migrațiilor și a derivațiilor curentelor esoterice moderne (*Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*, 1998); pe Olaf Hammer, autor, între altele, al unei lucrări ce poartă un titlu evocator pentru subiectul nostru: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (2001).

Şi alţi „generalişti" se înscriu în acest ansamblu de reflecţii teoretice care se sprijină toate pe o muncă solidă cu textele. Aşa sunt Arthur Versluis, prin articolele pe care le semnează în revista sa *Esoterica* şi prin unele lucrări ale sale, precum şi Monika Neugebauer-Wölk, care încearcă îndeosebi să elucideze conceptual şi istoric natura relaţiilor dintre esoterism şi creştinism. Lucrările recente ale lui Kocku von Stuckrad, în special cartea sa *Was ist Esoterik?* (2005), propun un model de orientare la fel de „istorică", totuşi destul de diferit de cele precedente şi a cărui aplicare poate părea problematică – dar astfel ele sunt cu atât mai stimulatoare.

Această listă de „generalişti" preocupaţi de metodologie nu este exhaustivă[1], dar ea sugerează îndeajuns că specialitatea, înţeleasă atât *lato sensu* cât şi *stricto sensu* (douăzeci de secole sau numai cinci), a putut face deja obiectul unei instituţionalizări academice. Procesul a început în 1964. Îi revine Secţiei de Ştiinţe Religioase de la École Pratique des Hautes Études (Paris, Sorbona)

[1] Pentru o listă a acelor „generalişti" care se străduiesc să rafineze metodele de abordare a specialităţii ca atare, cf. *supra*. Să menţionăm totuşi şi câteva nume ale celorlalţi „generalişti", cei ale căror cercetări se referă la această specialitate considerată într-un fel mai mult sau mai puţin general. Aşa sunt Karl R.H. Frick, care a publicat *Licht und Finsternis* şi *Die Erleuchteten* (1973, 1978), cărţi consacrate mai ales societăţilor esoterice; James Webb (*The Occult Underground*, 1974; *The Occult Establishment*, 1976), care a lămurit diverse aspecte ale curentului ocultist şi ale urmărilor acestora de-a lungul ultimilor vreo sută cincizeci de ani; J. Gordon Melton, pentru enciclopedia sa *Occultism and Parapsychology*, 2001; Massimo Introvigne (specialist, ca şi Melton, în Noile Mişcări Religioase), care a dat cel mai bun studiu consacrat tuturor curentelor şi societăţilor „magice" (în sens larg) din Occident, existente de la mijlocul secolului trecut încoace (*Il Cappello del mago*, 1990); Joscelyn Godwin, care întreprinde într-un mod la fel de fericit diverse cercetări – profesor de muzicologie, el este autorul unor volume precum *Harmonies of Heaven and Earth* (1987), *L'Ésotérisme musical en France* (1991) etc., şi are în plus la activul său un vast ansamblu de publicaţii consacrate unor autori numeroşi – Robert Fludd, Athanasius Kircher, esoterismului *„fin-de-siècle"* etc. (cf. îndeosebi importanta sa lucrare *The Theosophical Enlightenment*, 1994). Aşa cum am amintit mai sus, a doua categorie îi cuprinde (şi aici cu începere de la mijlocul secolului XX şi fără a ţine seama de articolele generale, adesea remarcabile, apărute în dicţionare şi enciclopedii), pe de o parte, pe istoricii ale căror lucrări se referă doar la unul sau la mai mulţi autori; pe de altă parte, pe istoricii ale căror lucrări nu se referă decât la un curent anume. Aceste două categorii sunt prea bine reprezentate ca să facă aici obiectul unei liste, chiar succinte; atragem însă atenţia cititorului, întâi, asupra bibliografiei de la finele acestei Introduceri, apoi asupra „Ghidului bibliografic pentru cercetare" prezentat la sfârşitul volumului de faţă.

meritul de a fi fost în acel an prima instituție universitară care a creat în interiorul ei o Direcție de studii (cea a lui François Secret) de Istorie a esoterismului creștin, devenită în 1979 (cu Antoine Faivre) Istorie a curentelor esoterice și mistice din Europa modernă și contemporană, apoi (cu Jean-Pierre Brach), în 2001 și de atunci încoace: Istorie a curentelor esoterice din Europa modernă și contemporană. La Universitatea din Amsterdam, o catedră și un departament specifice, intitulate Istoria Filozofiei hermetice și a curentelor înrudite, au fost create în 1999 (cu Wouter J. Hanegraaff ca titular al catedrei și mai mulți conferențiari universitari care s-au succedat de atunci încoace). La Universitatea din Lampeter (UK), un Centre for Western Esotericism a văzut lumina zilei în 2002, iar în 2006, la Universitatea din Exeter (UK), au luat ființă un Exeter Center for the Study of Esotericism (EXESO), ca și o catedră intitulată Western Esotericism (ocupată de Nicholas Goodrick-Clarke).

În afara acestor creații propriu-zise, au prins viață mai multe inițiative.

> De exemplu, la Universitatea din Lausanne (Departamentul Interfacultar de Istorie și Științe ale Religiilor), un program bianual a fost stabilit în 2003 (de către Silvia Mancini); el se ocupă de o introducere în domeniul acestei specialități. În Germania, la Universitatea Martin Luther de la Halle-Wittenberg, au fost create Programe de Cercetare (de către Monika Neugebauer-Wölk), consacrate curentelor esoterice din epoca Luminilor, precum și „mișcărilor hermetico-esoterice" de la începutul epocii moderne. La Universitatea Ludwig-Maximilian din München, Hereward Tilton a condus din 2004 în 2006 un seminar de „Introducere în istoria esoterismului occidental". Exemplele ar putea fi înmulțite.

Acestor inițiative vin să li se adauge diverse simpozioane, colocvii, asociații.

> În cadrul A.A.R. (American Academy of Religion, USA) – cea mai mare Asociație de Științe Religioase din lume, fusese instituit un *program-unit* „Modern Western Esotericism" pentru congresul anual din 1980; el a fost urmat de altele, între care

„Esotericism" în 1986, care a încetat să mai funcţioneze în 1993, din cauza orientării perenialiste a organizatorilor săi, criticată acerb de mai mulţi participanţi. El a făcut loc atunci, începând din 1994, unor programe de tip istorico-critic, conduse de James Santucci; mai întâi sub titlul de „Theosophy and Theosophic Thought", apoi, în 1999, sub titlul de „Western Esotericism since the Early Modern Period". Din 2004, acest *program-unit* a devenit „Western Esotericism"; sub direcţia lui Allison Coudert, el urmează de asemenea o orientare istorică strictă. Să notăm că aceste ultime reformulări (din 1994 în 2004) coincideau aproximativ cu reluarea procesului de instituţionalizare şi profesionalizare în mai multe ţări (cf. *supra*), amorsat în urma creării catedrei pariziene în 1964. Tot în Statele Unite, au luat fiinţă noi asociaţii cu caracter internaţional, care lucrează în acelaşi spirit. Aşa e The Association for the Study of Esotericism (ASE), creată în 2002 şi condusă de Arthur Versluis şi Allison Coudert; printre colocviile organizate de ea figurează în special „Esotericism, Art and Imagination" (Universitatea de la Davis, California, 2006). În afara acestor iniţiative propriu-zis americane, în cadrul I.A.H.R. (International Association for the History of Religion, care-şi ţine congresul o dată la cinci ani), a fost creat în 1995, la Mexico City, un atelier *Western Esotericism and the Science of Religion* (v. Actele apărute la Bibliografie), care a fost urmat de încă două: *Western Esotericism and Jewish Mysticism* (Durban, 2000) şi *Western Esotericism and Polemics* (Tokyo, 2005). În cadrul A.R.I.E.S. (L'Association pour la Recherche Internationale sur l'Ésotérisme) şi al Secţiei de Ştiinţe Religioase de la E.P.H.E., s-a ţinut colocviul *Autour de l'œuvre de Frances A. Yates (1899-1981). Du réveil de la tradition hermétique à la naissance de la science moderne* (Paris, 2001). La Esalen (California), a fost stabilit în 2003 un program de cinci colocvii, dintre care s-au ţinut deja patru: *The Varieties of Esoteric Experience* (2004), *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in Western Esotericism* (2005, Actele în curs de publicare), *Hidden Truths, Novel Truths* (2006, Actele sub tipar), *Western Esotericism and Altered States of Consciousness* (2007). În acest context se situează, în septembrie 2006, la Bucureşti, una dintre cele nouă sesiuni ale colocviului internaţional *Istoria religioasă a Europei şi Asiei* (acea sesiune avea într-adevăr ca temă *Curente hermetice şi esoterice*). În sfârşit, să menţionăm

The European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE, http://www.esswe.org), creată în 2002; loc de schimburi şi informaţii, ea adună deja numeroşi cercetători din toată lumea şi prevede organizarea unor colocvii internaţionale; cel intitulat *Constructing Tradition – Means and Myths of Transmission in Western Esotericism* s-a ţinut la Universitatea din Tübingen, în iulie 2007.

Lista tuturor lucrărilor colective, a articolelor de ordin metodologic şi filologic etc. care interesează generaliştii şi au văzut lumina zilei în diverse ţări în ultimii vreo 15 ani ar fi lungă. Celor câtorva publicaţii deja menţionate se cuvine să li se adauge aici îndeosebi *The Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, apărut în 2005, care cuprinde cam 400 de articole redactate de circa 180 de colaboratori şi acoperă domeniul esoterismului occidental din Antichitatea târzie şi până în zilele noastre; cf. *in cauda* Bibliografia, care comportă şi o listă de reviste şi biblioteci specializate. Iar cum aceasta nu conţine titluri de articole, ci numai de cărţi, pare util să citäm aici copioasa rubrică anuală intitulată „Bulletin d'histoire des ésotérismes", ţinută de „generalistul" Jérôme Rousse-Lacordaire din 1996 în *Revue des Sciences philologiques et théologiques* (ansamblul de recenzii şi informaţii diverse acumulate în fasciculele acestui „Bulletin" constituie deja o adevărată *summa*).

VI. Obstacole trecute şi prezente în calea recunoaşterii acestui domeniu specific

Astfel, după ce a fost mult timp marginalizat, acest domeniu specific face tot mai mult obiectul unei recunoaşteri oficiale. Or, patru obstacole au întârziat această recunoaştere şi ele continuă să-i frâneze mai mult sau mai puţin dezvoltarea.

Primul obstacol este existenţa unor abordări cu caracter religionist/universalist. Acestea au fost suficient tratate mai sus (III) ca să nu mai fie nevoie să insistäm asupra necesităţii pentru istoric de a se demarca net de ele – ceea ce, evident, nu implică faptul că istoricul ar avea să se pronunţe asupra pertinenţei lor filozofice.

Al doilea obstacol este confuzionismul favorizat de primul sens dintre cele enumerate mai sus (cf. *supra*, I). În speță, nu rareori se văd oameni serioși, specialiști în cutare sau cutare disciplină, utilizând drept cuvânt cu sertare și în lipsă de altceva mai bun, cu complicitatea publicului și a editorilor lor, „esoterism" spre a desemna anumite domenii pe care le tratează ei (ca imaginarul, literatura inițiatică sau fantastică, simbolismul religios, operele artistice drapate într-un oarecare văl de mister etc.). Această tendință se datorează adoptării mai mult sau mai puțin implicite a unei „idei primite de-a gata" care s-a răspândit treptat în Occident, mai ales din secolul al XIX-lea încoace. Ea constă în a postula existența unui soi de contra-cultură, înțeleasă vag ca ansamblu a ceea ce acoperă primul dintre cele șase sensuri ale cuvântului „esoterism". Iar prin efectul unei curioase răsturnări, se ajunge ca acest cuvânt să nu mai desemneze ansamblul respectiv însuși, ci să se vadă convocat spre a desemna în chip straniu numai un aspect al „magiei" și/sau al „științelor oculte". De exemplu, în foarte recentul *Dictionnaire historique de la magie et des Sciences Occultes* (2006), coordonat de Michel Sallmann, figurează o intrare „Esoterism occidental". Astfel, pentru Sallmann „esoterismul occidental" este un aspect a ceea ce înțelege el prin „magie" și „științe oculte", întocmai ca și „Miracolele", „Cultul sfinților", „Inorogul", „Zânele" etc. – intrări prezente și ele, printre atâtea altele de același gen, în acest curios dicționar. Pe deasupra, la fel cum nu izbutim să pricepem de ce o imagine, o temă sau un motiv ar fi „esoterice" (cf. *supra*, I, observațiile referitoare la primul sens), tot așa ni se pare cel puțin ciudat să se afirme că miracolele, cultul sfinților, inorogul, zânele (tot atâtea imagini, teme sau motive) țin de „magie" și de „științele oculte".

Al treilea obstacol se datorează influenței reziduale a modelelor și a presupozițiilor teologice în studiul religiilor în general și în cel al creștinismului în special. Cu toate că, din secolul al XIX-lea încoace, Istoria Religiilor începuse să se emancipeze de teologia creștină, s-a continuat totuși multă vreme să se adopte unele puncte de vedere insuficient de critice (și chiar cripto-catolice), potrivit cărora curentele esoterice s-ar reduce la niște erezii marginale sau la superstiții mai mult sau mai puțin „condamnabile" – când de fapt ele se prezintă în general ca fiind mult mai puțin „marginale"

decât „transversale". Cine porneşte de la elemente doctrinare nu face decât să perpetueze neînţelegerile; cu ajutorul unor fragmente de teologie sau de metafizică luate de ici-colo, înjghebi o erezie care nu există, pentru a-ţi veni bine apoi s-o critici. Or, dacă e adevărat că discursurile pe care le calificăm aici de esoterice conţin uneori propoziţii eretice în raport cu instituţiile religioase, acest lucru nu e în nici un fel ceea ce defineşte aceste discursuri ca fiind „esoterice"; într-adevăr, o erezie, ca să poată fi socotită ca atare, trebuie să fie formulată în concepte incompatibile cu alte concepte care constituie o dogmă. În fapt, discursurile în cauză sunt mult mai puţin de ordinul conceptului cât de cel al imaginii şi, într-un mod mai general, al gândirii mitice.

Aşa se face că această formă de gândire – cum vom vedea ulterior – penetrează frecvent majoritatea religiilor constituite; catolicismul, evident, nu face excepţie şi, contrar a ceea ce ar putea lăsa să se creadă o seamă de lucrări consacrate istoriei Bisericilor (care nu fac adesea decât să trateze despre opoziţii de tip Biserici/secte sau ortodoxii/erezii), în decursul primelor trei veacuri ale perioadei zise moderne şi până la începutul secolului al XVIII-lea, aceste curente făceau încă parte, ca şi în veacurile anterioare, din istoria generală a creştinismului; ele constituie, reamintim (*supra*, II), o dimensiune – din nefericire prea mult timp neglijată de cercetarea istorică – a culturii creştine „vizitate" de Islam şi iudaism. Ele nu se prezentau atunci în genul unei contra-culturi sau al unei „contra-tradiţii" care s-ar fi aflat, prin chiar natura ei, în opoziţie cu puterile religioase instituite (evident, nu e mai puţin necesar să se studieze relaţiile complexe pe care le-au întreţinut cu instituţiile stabilite). N-a fost nici cazul multora dintre ele în cursul ultimelor trei veacuri; astfel, în legătură cu secolul al XVIII-lea, perioadă „pivotală", nu s-ar putea vorbi de vreun „front esoteric" îndreptat împotriva apărătorilor „raţiunii", căci şi aici examinarea faptelor vine să contrazică schemele prea comode.

Să adăugăm şi că ideea aceasta de „contra-cultură" capătă câteodată o conotaţie net peiorativă, din pricina recuperării de către mişcările de extrema dreaptă a unor teme prezente în literatura curentelor esoterice. Or, dacă unii teoreticieni naziști sau apropiaţi de nazism, de pildă, au făcut uz de astfel de teme, a fost într-un

mod foarte limitat şi desfigurându-le; faptul a fost de-ajuns însă ca să producă un amalgam în nenumărate minţi (cf. elucidările aduse de Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism*, 1985). Iar dacă, pe de altă parte, e adevărat că unii gânditori de extrema dreaptă, ca Julius Evola, îşi pot simţi afinităţi cu perenialismul (V, 2, B), asta nu înseamnă (exemplul lui René Guénon ar fi de-ajuns s-o demonstreze) că, prin natura sa, acest curent ar ţine de asemenea forme de extremism. În sfârşit, niciodată nu s-ar putea repeta îndeajuns că în secolul al XIX-lea, de pildă, orientarea politică a numeroşi reprezentanţi ai curentelor esoterice era mai curând îndreptată într-un sens foarte diferit, către forme de socialism.

Al patrulea obstacol, în fine, este legat de chiar istoria specialităţilor academice din care e alcătuită disciplina Istoria Religiilor. Într-adevăr, dacă această disciplină a admis de mult în sânul ei specialităţi precum gnosticismul din Antichitatea târzie, teozofiile evreieşti (Cabala evreiască, în special) şi musulmane sau mistica creştină, trebuie spus că, în schimb, curentele esoterice occidentale, îndeosebi cele din perioada modernă, au întârziat mult mai mult să capete acelaşi statut. Din două motive. Pe de o parte, se prefera o concentrare asupra religiilor neoccidentale, abandonându-se astfel istoria creştinismului, chiar înţeleasă în sens larg, istoriografiei Bisericilor; pe de altă parte, exista tendinţa de a se identifica acest domeniu cu cel al „misticii" şi chiar al „misticismului". În plus, existenţa curentelor amintite din epoca modernă s-a văzut ocultată, sub influenţa discursului teologic, de dezbaterea instaurată între gândirea raţionalistă şi religie; pe urmă, atunci când au apărut noi tipuri de raţionalitate, ele au rămas totuşi surghiunite în pivniţele istoriografiei, fiindcă veneau să perturbe sau să complice ideea după care istoria ideilor ştiinţifice s-ar reduce la aceea a unei ştiinţe ce s-ar fi emancipat treptat de religios. Prin urmare, nimeni nu se gândea să le abordeze din unghiul specificităţii lor. În mod asemănător, notăm că în cursul ultimelor trei decenii, cercetători – sociologi, în cea mai mare parte – care studiază *The New Age* şi Noile Mişcări Religioase (dintre care multe sunt nefericit calificate ca „secte" de medii şi puterile publice) au uneori tendinţa să numească „esoterism" vastul lor domeniu – de aici ideea că n-ar fi cazul să se considere esoterismul occidental drept un câmp specific de cercetare, de vreme ce el n-ar face altceva decât să se refere

la obiectele de care aceşti cercetători se ocupă deja. În realitate, el se intersectează cu ale lor numai în măsura în care discursurile de tip *New Age* şi Noi Mişcări Religioase vin uneori să-şi tragă inspiraţia din cele ale curentelor esoterice occidentale ale trecutului.

VII. Perspective: chestiuni vechi puse într-o nouă lumină

Din expunerea acestor factori de întârziere, în special a ultimilor doi, reiese că studiul acestui câmp de cercetare este de natură să arunce o nouă lumină asupra unor chestiuni vechi, mai cu seamă scoţând la iveală anumite „verigi lipsă" pe care frontierele tradiţionale stabilite între diverse alte specialităţi le putuseră oculta. El incită la revizitarea, din perspective noi, a unor aspecte importante din istoria religiilor occidentale, în felul în care, de pildă, Gershom Scholem, în lucrările sale consacrate Cabalei evreieşti, ne-a îmbogăţit percepţia gândirii iudaice. O remarcă a lui Paul Oskar Kristeller pare aici pertinentă, acesta scriind în 1976:

> ...datorită operei lui Thorndike, Miss Yates şi altora, nu mai suntem înspăimântaţi când întâlnim idei ştiinţifice bizare sau concepţii astrologice, alchimice ori magice la gânditorii din veacurile trecute. Dacă descoperim idei de genul acesta în opera lui Ficino, nu-i aducem nici un reproş, ci îl rânduim pur şi simplu într-o vastă tradiţie intelectuală ce fusese neglijată şi evitată prea multă vreme de istorici şi care este reprezentată de o literatură întinsă şi dificilă, ce încă mai are nevoie [...] de un mare efort de studiere şi explorare („Stadiul actual al studiilor despre Marsilio Ficino", in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, J. Vrin, 1976).

În fapt, Istoria Religiilor poate acum să tragă folos din aceste readuceri la zi cu atât mai mult cu cât declinul general al credinţei în „marile povestiri" ale modernităţii merge mână în mână cu interesul faţă de unele moduri de gândire pe care o concepţie normativă despre istoriografie le lăsase mult timp de izbelişte. De aceea, o „Istorie a curentelor esoterice occidentale" e de natură a chestiona o seamă de prejudecăţi încă de actualitate; iată două exemple.

Cel dintâi se referă la relațiile pe care le întrețin între ele în Occident fenomenele religioase cu procesul de modernizare/secularizare. Incompatibilitatea dintre acestea, stipulată de discursul modernist, pare deja contrazisă, totul concurând la a demonstra că în special curentele esoterice moderne (creștine sau nu) au dat dovadă de o uimitoare capacitate de supraviețuire, adaptându-se și asimilându-se. Legate cum au fost de procesul general de secularizare religioasă, ele reprezintă o dimensiune – adesea încă prost înțeleasă – a acestei societăți devenite pluralistă. Studierea lor, atentă la o constantă interacțiune a diverselor discursuri și la discontinuitățile istorice, pare deci de natură să se înscrie într-un proiect de revizuire a istoriei relațiilor dintre „religie" și „secularizare", care se vădesc a fi mult mai complexe decât lăsau odinioară să se înțeleagă punctele de vedere moderniste curente.

Al doilea exemplu privește interesul pe care-l are istoricizarea discursurilor cu caracter „anti-esoteric". Într-adevăr, o studiere serioasă a acestor curente propriu-zise o implică în chip necesar totodată pe aceea a discursurilor „pro" și „contra" lor, pro sau contra reprezentanților lor, atât în context creștin, cât și în context secular. Acest aspect al cercetării istoriografice nu poate decât să contribuie la a lămuri emergența și transformările unor concepte ca „magie", „ocult" etc., care, în bine sau rău, au fost elementele fondatoare ale Istoriei religiilor, cât și ale Antropologiei, până la a fi devenit parte integrantă din modurile noastre de gândire. Se cuvine să nu uităm niciodată, într-adevăr, că asemenea concepte, adesea încărcate încă de implicații negative, au fost aplicate de occidentali unor culturi neeuropene numai după ce ei și le-au aplicat lor înșișI, într-un spirit îndreptat, de fapt, împotriva propriilor „demoni interiori".

E vorba așadar de a reinteroga mereu aceste concepte, istoricizându-le; de a pune în cauză unele dintre „marile paradigme" care continuă adesea să ne guverneze înțelegerea istoriei; de a supune unei problematizări necontenit reînnoite unele dintre mecanismele ideologice aflate încă în funcțiune în moștenirea teoretică a Istoriei Religiilor. Această problematizare trebuie să privească în special retoricile de excludere și „marile interdicte" prin mijlocirea cărora obiectul pe care-l studiem și altele situate în vecinătatea sa s-au putut pomeni aruncate în statutul de „Alteritate", de „altceva din punct de vedere religios".

CUVÂNT ÎNAINTE

Esoterismul şi cercetarea universitară[1]

În Cuvântul înainte la volumul I, consemnam crearea, la École Pratique des Hautes Études (secţia Ştiinţe religioase), a unei catedre consacrate curentelor esoterice occidentale moderne. În cadrul vastului ansamblu denumit de instituţiile universitare „studii religioase", fusese în sfârşit recunoscută oficial existenţa acestei discipline noi care, după această consacrare, a făcut obiectul unor abordări metodologice specifice şi a primit drept de cetăţenie şi în străinătate, îndeosebi în Statele Unite.

Domeniul pe care ea îl acoperă cuprinde diverse curente de gândire având o serie de numitori comuni. Cele mai „clasice" sunt, pe de o parte, alchimia (înţeleasă ca o Filozofie a Naturii şi un mod de transmutaţie spirituală), astrologia (sub forma sa speculativă şi nu doar divinatorie), magia (manieră de a concepe Natura ca fiind vie, străbătută de corespondenţe), căreia i se alătură diferite forme de aritmologie şi de muzicozofie. Altele au luat naştere la începutul epocii moderne, cum ar fi Cabala creştină, Hermetismul neoalexandrin, paracelsianismul, teozofia şi rozicrucianismul. „Esoterism" este un cuvânt ambiguu, apărut într-un context istoric particular, în primul rând pentru a servi scopurile şi prejudecăţile diferiţilor săi utilizatori. Noi l-am păstrat în studiile religioase, în lipsă de altceva mai bun, ca pe un termen comod pentru a desemna în acelaşi timp aceste curente în ansamblu, diversele aspecte ale posterităţii

[1] Acest capitol, asemeni următoarelor, reprezintă traducerea din ediţiile în limbile franceză şi engleză publicate în 1996 şi respectiv 2000.

lor până în ziua de azi şi forma de gândire pe care ele o exprimă. Dar cuvântul posedă alte două sensuri, ceea ce generează frecvente neînţelegeri. Mai întâi, el înseamnă, în mod curent, „cunoaştere secretă", sau „ştiinţă secretă", rezervată unei elite şi supusă disciplinei „arcanei". Apoi, el desemnează şi un tip de cunoaştere sau de experienţă care trimite la un „loc", la un „centru" spiritual – zis „esoteric" –, situat în adâncul Fiinţei şi, ca atare, la mijloacele şi tehnicile destinate atingerii acestui centru. În cea de-a doua jumătate a secolului XX, tinde să se răspândească în limba engleză, la reprezentanţii anumitor forme de spiritualitate, folosirea termenului de „*esoterism*" înţeles în aceste ultime două accepţii, în vreme ce „*esotericism*" corespunde „esoterismului" în sensul pe care îl înţelegem noi în cazul de faţă, şi anume ca pe un vast ansamblu de curente şi ca pe forma de gândire pe care ele o exprimă. Bineînţeles, domeniul propriu pentru „*esoterism*" nu este decât unul dintre aspectele din „*esotericism*", adică din istoria curentelor esoterice occidentale.

Cuvântul „occidental" desemnează aici lumea greco-latină medievală şi modernă în care tradiţiile religioase ale iudaismului şi creştinismului au coexistat timp de veacuri, vizitate de cele ale Islamului. Iar „modern" desemnează perioada care se întinde de la sfârşitul secolului al XV-lea până în zilele noastre. Aceasta nu a fost aleasă pentru a circumscrie comod sau în limite rezonabile un domeniu istoric deja foarte vast, ci pentru că ea corespunde unui fenomen nou şi specific.

GENEZE

O situaţie radical diferită apare într-adevăr spre sfârşitul secolului al XV-lea, când unii învăţaţi, umanişti, încep să-şi însuşească felurite tradiţii din trecut – ca neopitagoreismul, neoplatonismul, Hermetismul alexandrin, Cabala iudaică –, din dorinţa de a arăta că unele dintre ele – sau chiar toate – se îmbogăţesc reciproc, reprezintă, mai mult sau mai puţin, ca nişte ramuri ale unui trunchi comun, adică ale unei *philosophia perennis* – o „filozofie eternă" – de altfel mai puţin omogenă pe plan doctrinar, dar reprezentativă pentru o stare de spirit comună. Astfel, Marsilio Ficino, care în

1463 traduce din greacă în latină *Corpus Hermeticum* (ansamblu de texte alexandrine datând din secolele al II-lea şi al III-lea ale erei noastre), încearcă să împletească învăţăturile acestor texte cu cele ale creştinismului şi ale platonismului, inspirându-se totodată din vechea tradiţie „magică" din care filozofia Renaşterii se va hrăni ulterior, pe urmele acestui cărturar atât de eclectic. Paralel, Cabala iudaică, ale cărei texte încep să fie cunoscute în lumea creştină mai ales după 1492 (anul expulzării evreilor din Spania), devine instrument de cunoaştere pentru hermeneuţii care îşi dau silinţa să-i creştineze simbolismul – de unde numele de Cabală creştină pentru a desemna această formă nouă de literatură. Aceasta este şi epoca în care un Pico della Mirandola afirmă că magia şi Cabala dovedesc adevărurile creştinismului, permiţând o mai bună înţelegere a sa, şi în care alţi hermeneuţi încep să asocieze Cabala şi alchimia. *Philosophia perennis* exprimă astfel o nevoie de a se recurge la tradiţii din trecut prin descifrarea de documente şi prin munca de erudiţie, în lumina analogiei. De la toate textele astfel solicitate se aşteaptă să ofere o cunoaştere superioară – o gnoză –, ceea ce presupune totodată existenţa în om a unei aptitudini, potenţiale, dar specifice, de a pătrunde misterele unor texte întemeietoare sau revelate şi ale unor glose inspirate. Aşa se explică acea înlănţuire de nume, adesea menţionată în epocă, în care se află alături Moise, Zoroastru, Hermes Trismegistul, Orfeu, Pitagora, Platon, Sibilele.

O astfel de punere în concordanţă a unor tradiţii diverse este legată de evoluţia gândirii teologice. Într-adevăr, din ce în ce mai mult, aceasta a eliminat din sfera sa de reflecţie domeniul „cauzelor secunde", deci cosmologia – Natura –, care totuşi rămăsese vreme îndelungată, în Evul Mediu, în concordanţă cu metafizica teologilor – ca în Şcoala de la Chartres sau în cea de la Oxford. Dar când vine momentul în care ştiinţele Naturii tind să se separe de teologie – din acea clipă redusă mai cu seamă la metafizică –, acest vast domeniu face obiectul unor reinterpretări. Ele sunt, pe de o parte, secularizante, prefigurând ştiinţa modernă care va lua avânt în secolul al XVII-lea, iar pe de altă parte extrateologice, adică venind nu de la teologi, ci de la savanţi, umanişti, filozofi care îşi însuşesc acest domeniu de reflecţie devenit ca şi vacant. Printre reprezentanţii acestei a doua categorii de reinterpretări îi

aflăm pe primii „esoterişti", în sensul modern al termenului. Gândirea lor vine întru câtva să mobileze interfaţa dintre metafizică şi cosmologie prin speculaţii ce tind să explice raporturile dintre particular şi universal sau dintre Dumnezeu, om şi univers. Adesea, aceste raporturi sunt stabilite de ei într-un spirit eclectic, cu referiri la diverse autorităţi din trecut, dar aproape întotdeauna conform unei viziuni a unor corespondenţe universale, inseparabilă de ideea unui cosmos viu.

Aproprierii filozofiei de către scolastici îi răspunde aşadar, marginal sau ca reacţie, cea a Hermetismului alexandrin, a Cabalei iudaice, a magiei moştenite din Evul Mediu etc., de către eruditi deveniţi „specialişti" în aceste tradiţii. Esoterismul, în sensul pe care îl dăm aici acestui cuvânt, ia naştere o dată cu această apropriere. Corpusul său referenţial se constituie încetul cu încetul, fiind alcătuit din texte ce aparţin unor tradiţii străvechi care încep, din zorii Renaşterii, să fie comparate unele cu altele, şi din texte noi – cu începere de la sfârşitul secolului al XV-lea – care adesea sunt comentarii ale celor dintâi. El se îmbogăţeşte, mai ales începând din secolul al XVI-lea, şi cu opere ne-„erudite" – de pildă, cea a lui Paracelsus – care se prezintă nu atât sub formă de comentarii la textele vechi – cu excepţia Bibliei –, cât ca o lectură directă a Cărţii Naturii, presupusă a fi de natură să o lumineze pe cea a Revelaţiei. Dar aceste opere se văd ele însele încorporate de îndată în corpusul referenţial al esoterismului. Printre reprezentanţii esoterismului „erudit" figurează, în secolul al XVI-lea, Ludovico Lazarelli, François Foix de Candale, Francesco Patrizi (toţi trei înscriindu-se în curentul Hermetismului neoalexandrin), precum şi Johannes Trithemius, Henricus Cornelius Agrippa, Giordano Bruno, Francesco Giorgi din Veneţia. Cu toţii cred în necesitatea de a „reforma" magia, ceea ce ar avea drept consecinţă o salutară reformă a creştinismului şi, prin urmare, a întregii societăţi. Pentru secolul al XVII-lea, să-i menţionăm mai cu seamă, cu titlu informativ, pe Robert Fludd, Tommaso Campanella şi Michael Maier.

Curentelor (Hermetism neoalexandrin, Cabală creştină, alchimie speculativă şi erudită) pe care ei le ilustrează vin să li se adauge alte trei, din secolul al XVI-lea până la începutul celui de-al XVII-lea. Acestea se situează la liziera acelei *philosophia perennis* preţuite

de umaniştii esoterizanţi ai Renaşterii, întrucât nu se reclamă câtuşi de puţin de la autorităţi aparţinând unui trecut îndepărtat. Toate trei iau naştere pe teritoriu germanic. Primul este paracelsianismul. Medic originar din Elveţia germană şi ale cărui lucrări încep să se răspândească spre sfârşitul secolului a XVI-lea, Paracelsus (1493-1541) nu face separaţie între vindecare fizică şi vindecare spirituală. El se află la originea unei tradiţii care prezintă numeroase asemănări cu „filozofia ocultă" de tip latin, dar care se deosebeşte de ea atât prin modul său „chimic" – alchimic – de abordare a tuturor planurilor naturale, cât şi prin rangul de regină a facultăţilor pe care îl conferă imaginaţiei, înţeleasă ca esenţialmente activă şi creatoare, precum şi prin realizarea unui aliaj original din reunirea misticii de tip germanic cu Filozofia Naturii de tip „magic". Datorită acestor două trăsături majore, paracelsianismul se află, mai mult sau mai puţin, la originea celorlalte două curente, ambele apărute aproape simultan.

Unul este curentul teozofic, pentru care, la sfârşitul secolului al XVI-lea şi la începutul celui următor, operele lui Gerhard Dorn, Valentin Weigel, Johann Arndt sunt mai mult decât semne vestitoare. Cu Jakob Böhme (1575-1624) începe prima epocă de aur a teozofiei; ea se prelungeşte pe toată durata veacului al XVII-lea cu succesorii direcţi ai lui Böhme (de exemplu, Jane Leade, John Pordage, Quirinus Kuhlmann, Johann Georg Gichtel). Urmează o perioadă de relativă latenţă, întreruptă de apariţia lui Emanuel Swedenborg (1688-1772), foarte marginal în raport cu teozofia de tip neoböhmean, dar a cărui influenţă culturală şi spirituală, considerabilă, depăşeşte cu mult curentul teozofic propriu-zis. Acesta înfloreşte din nou spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, cu Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin, Friedrich Christoph Œtinger şi alţii, apoi, la începutul secolului al XIX-lea, îşi pune amprenta pe Filozofia Naturii de tip romantic, pentru ca, în sfârşit, să-şi găsească în Franz von Baader pe unul dintre reprezentanţii săi cei mai eminenţi. Trei mari trăsături comune şi complementare ar putea servi pentru a explica noţiunea de teozofie: a) o speculaţie iluminată referitoare la raporturile dintre Dumnezeu, om şi univers (Natură); b) primatul mitului (biblic) întemeietor sau de origine, ca punct de plecare a acestei speculaţii; c) ideea că

omul, în virtutea imaginației sale creatoare, poate să dezvolte în el facultatea de a accede la lumile superioare.

Celălalt curent este cel rozicrucian, al cărui act de naștere îl reprezintă publicarea, la Kassel, a celor două faimoase „Manifeste" – *Fama Fraternitatis*, 1614, și *Confessio Fraternitatis*, 1615 (ele circulau deja de câțiva ani sub formă manuscrisă) –, apoi a romanului lui Johann Valentin Andreae, *Nunta chimică a lui Christian Rosencreutz* (Strasbourg, 1616). Așa cum traducerea latină din *Corpus Hermeticum* de către Ficino fusese, cu aproape un veac și jumătate mai înainte, la originea curentului Hermetismului neoalexandrin modern, tot așa aceste trei texte constituie actul fondator al rozicrucianismului. La început, acesta se pune sub autoritatea lui Paracelsus mai mult decât o face teozofia și se prezintă ca o tentativă de reformă religioasă menită nu să întemeieze o nouă Biserică constituită, ci să favorizeze, pentru a remedia neajunsurile protestantismului, o formă de spiritualitate deschisă atât alchimiei și filozofiei oculte, cât și tuturor științelor epocii. Acest curent s-a perpetuat până în zilele noastre sub forme diverse, în principal sub cea a societăților inițiatice, și aceasta mergând pe urmele mitului lui Christian Rosencreutz, misteriosul personaj de care e vorba în *Fama* (sub prescurtarea C. R.-C.) și în *Nunta chimică*.

Începând din secolul al XVIII-lea are loc o proliferare a acestor societăți inițiatice. În timp ce se plasează în mod explicit sub semnul Roza-Crucii, ele se inspiră și din alte curente esoterice. Și ele, și aceste alte curente îmbracă aspecte diverse în funcție de epoci, de cultura și de societatea momentului. Vedem astfel născându-se noi curente, rupte de cele care le-au precedat, dar din care au provenit: esoterismul occidental este străbătut de discontinuități, de repudieri, de reinterpretări. Astfel, curentul ocultist, apărut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și a cărui personalitate reprezentativă este Éliphas Lévi, ilustrează în mod grăitor un proces de discontinuitate, căci, chiar dacă recunoaștem în el un fel de ecou al programului teozofic, el se distinge de acesta printr-un interes pronunțat pentru „fenomene" și pentru demonstrația „științifică", precum și prin atracția față de pitoresc și fantastic pe care le cultivă de dragul lor, în acea epocă în care lumea

pare definitiv dezvrăjită. Ocultismul primeşte totodată moştenirea raţionalismului Luminilor şi pe cea a Iluminismului din secolul al XVIII-lea. Şi nu s-ar putea spune că una din trăsăturile cele mai puţin interesante ale acestui curent este că el apare în primul rând ca o prelungire a ştiinţelor oculte dinainte de 1860, dar care acum se confruntă cu pozitivismul materialist şi sunt legate prin afinităţi de curentul (literar, acesta) simbolist.

Iată dar, în ceea ce priveşte discontinuitatea. Un bun exemplu de ruptură este furnizat de curentul descins din René Guénon (1886-1951). Acest gânditor s-a prezentat ca interpretul „Tradiţiei primordiale", definită de el în termeni de adevăr transistoric şi în numele căreia el nu numai că denunţă relele modernităţii, dar atacă şi numeroase aspecte ale esoterismului occidental din prezent şi trecut. Dacă privim opera sa doar din interior, suntem tentaţi să vedem în ea reflectarea, ce se doreşte fidelă, a unei permanenţe şi a unei unităţi pe care ar fi venit să le tulbure accidente regretabile ale istoriei, după cum am fi la fel de tentaţi să considerăm drept inutil, depăşit, aproape tot patrimoniul esoteric occidental anterior lui Guénon însuşi. Dar dacă ne interesăm de geneza acestei opere, de mraniţa ocultistă în care a încolţit, precum şi de formele de esoterism pe care în mod deliberat le ignoră (deci nu numai de cele pe care le combate), atunci ea ne apare şi mai interesantă, însă în calitate de curent nou, printre altele, în cadrul vastului domeniu a cărui explorare face obiectul disciplinei noastre[1].

[1] Să nu neglijăm totuşi permanenţele, căci fără ele n-am izbuti să înţelegem schimbările, rupturile, reinterpretările, şi am risca să comitem denaturări, ca aceea pe care a semnalat-o nu de mult Wouter J. Hanegraaff: doi sociologi care studiau ocultismul contemporan – şi îndeosebi astrologia – l-au prezentat pe acesta drept o deviere de la unele adevăruri general acceptate de cultura ambiantă, adică drept un fenomen antimodern, în timp ce acest ocultism este mai degrabă o dovadă a permanenţei tradiţiilor ce precedă de foarte departe cultura modernităţii (Wouter J. HANEGRAAFF, „Empirical Method in the Study of Esotericism", in *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 7, nr. 2, 1995, p. 119. Articole criticate: Edward A. TIRYAKIAN, „Toward the Sociology of Esoteric Culture", in *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*, New York, 1974, p. 265; şi Marcello TRUZZI, „Definitions and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective", in *ibid.*, pp. 245 sq.).

Acest domeniu constituie de multă vreme obiect de interes, însă abia recent a început să fie abordat în mod neutru, ca un sector printre altele al istoriei religiilor. Încă de la începutul epocii moderne au apărut lucrări (de pildă, *De Occulta philosophia*, 1533, scrisă în 1510, de H.C. Agrippa) acreditând ideea că tradiții diferite sunt legate unele de altele asemenea vaselor comunicante și constituie un tot omogen numit „filozofie ocultă", *physica prisca* sau *philosophia perennis*, deși acești termeni nu sunt cu adevărat interschimbabili. Autorii acestor lucrări sunt ei înșiși esoteriști (ca Agrippa) sau adversari ai lor. Ei adună o mulțime de cunoștințe, dar nu-i interesează să procedeze ca istorici obiectivi. În secolul al XVII-lea, după apariția celor patru mari curente amintite mai sus, se face simțită nevoia tratării acestora în ansamblu, și aceasta atât din partea adversarilor (printre care E.D. Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum*, Frankfurt și Leipzig, 1690-1691), cât și din partea apărătorilor lor (ca Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Frankfurt, 1699-1700).

Prima expunere cu adevărat sistematică a curentelor esoterice occidentale se găsește în *Historia critica philosophiae* (1742-1744, t. I, IV, VI) a lui Jakob Brucker. Lucrarea este prea puțin obiectivă și marcată de raționalismul Luminilor, dar importanța ei nu trebuie subestimată căci, timp de mai multe generații, ea reprezintă o referință pentru filozofie în general și esoterism în particular. Ceva mai târziu, Johann Gottfried Herder, în Germania, și Antoine Court de Gébelin, în Franța, se angajează și ei în cercetarea anumitor aspecte ale acestui teren plin de hățișuri. Vine apoi epoca în care se ivește, pare-se pentru prima dată, substantivul „esoterism" (în 1828), cu puțin înainte ca în Germania anilor 1850 Joseph Scheible să înceapă editarea unei lungi serii de texte de referință[1].

[1] Cf. în special J.G. HERDER, t. XV din *Sämtliche Werke*, editate la Berlin de Berhard Suphan, între 1877 și 1909. A. COURT DE GÉBELIN, *Le Monde primitif*, Paris, 1773-1784, 8 vol. „Esoterism" apare la Jacques MATTER, *Histoire critique du gnosticisme et de ses influences*, Paris, Levrault, 1928, p. 83 (semnalat de Jean-Pierre LAURANT, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Paris, L'Âge d'Homme, 1992, pp. 19, 42). Volumele care alcătuiesc *Kleiner Wunderschauplatz der geheimen*

Curentul ocultist dezvoltă pe urmă înăuntrul său o activitate istorică aflată la jumătatea drumului dintre discursul esoteric şi cercetarea universitară, după cum o demonstrează lucrările unor autori ca George R.S. Mead sau Arthur Edward Waite. Dar abia în secolul XX asistăm la apariţia unor lucrări universitare propriu-zise, consacrate unor sectoare vaste. Astfel, teza lui Auguste Viatte consacrată Iluminismului marchează, în 1928, o cotitură importantă în cercetare, urmată de lucrările lui Will-Erich Peuckert despre pansofie şi despre rozicrucianism. Lynn Thorndike, cu monumentala sa istorie a magiei şi a ştiinţei experimentale, este probabil primul istoric care tratează numai despre curentele esoterice considerate în ansamblu (până în secolul al XVII-lea inclusiv), deşi o face pornind doar de la ideea de „magie", fără a le deosebi cu adevărat unele de altele şi fără a elabora o metodă specifică[1].

Cercetarea a făcut progrese în cursul ultimilor treizeci de ani. Ca şi lucrările lui Auguste Viatte şi Will-Erich Peuckert, cele semnate de Frances A. Yates despre Renaştere şi secolul al XVIII-lea, şi cele ale lui François Secret despre Cabala creştină[2] sunt de natură să stimuleze istorici interesaţi de aprofundarea unui curent sau altul ori chiar de tratarea acestei discipline în specificitatea sa, precum şi de studierea raporturilor pe care aceste curente le întreţin cu religia, politica, arta, literatura. Studii ca acelea ale lui Ernest Lee Tuveson despre receptarea hermetismului în literatura anglo-saxonă a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea sau ale lui Massimo Introvigne despre mişcările „magice" din secolele al XIX-lea şi XX[3] propun şi ele abordări noi, cu caracter interdisciplinar. Înmulţirea unor astfel de studii a sugerat, încetul cu încetul, ideea că avem

---

Wissenschaften, Mysterien, Theosophie [...] au apărut la Stuttgart, editate de J. Scheible, din 1849 până în 1860.

[1] George Robert Stow MEAD a fost un editor foarte activ de reviste, ca *Lucifer*, *The Theosophical Review*, *The Quest*, şi de texte hermetice alexandrine. Arthur Edward WAITE, autor, în special, al lucrării *The Occult Sciences*, Londra, Kegan Paul, 1891. William Wynn WESTCOTT face şi el parte dintre aceşti ocultişti eruditi. Pentru bibliografia lui A. Viatte, W.-E. Peuckert şi L. Thorndike, cf. „Ghid bibliografic pentru cercetare", la sfârşitul acestui volum.

[2] F.A. YATES, F. SECRET: cf. „Ghid bibliografic pentru cercetare", la sfârşitul acestui volum.

[3] E.L. TUVESON, M. INTROVIGNE: cf. *ibid.*

de-a face cu un ansamblu *sui generis*. Pentru cei ce susţin *philosophia perennis* sau, la modul mai general, esoterismul, această idee păruse evidentă; ea era mai puţin evidentă pentru istoricii universitari, dar aceştia şi-o însuşesc din ce în ce mai mult – chiar dacă nu o înţeleg cu totul în maniera perenialiştilor.

Ea a orientat, implicit sau explicit, lucrările unor istorici ca James Webb şi Joscelyn Godwin în America de Nord, Jean-Pierre Laurant, Pierre A. Riffard şi Jean-Paul Corsetti în Franţa, Ernest Benz, Gerhard Wehr, Karl Frick în Germania, Massimo Introvigne în Italia[1]. În cursul ultimilor ani, revistele care se consacraseră iniţial cutărui sau cutărui aspect particular s-au deschis ulterior unor aspecte diverse; spre exemplu, *Cauda Pavonis* şi *Theosophical History*. O revistă ca *A.R.I.E.S.*, în Franţa, publică articole metodologice, recenzii de lucrări, prezentări de teze etc., consacrate frontului cercetării[2]. De asemenea, se înmulţeşte numărul colocviilor şi al seminariilor în care esoterismul figurează fie ca un subiect printre altele, fie chiar ca unică temă din program. În paralel, bibliotecile specializate fac obiectul unei curiozităţi şi al unui interes despre care trecutul nu oferea prea mult exemple[3]. În consecinţă, este uşor de înţeles necesitatea tot mai pregnantă a elaborării unor reflecţii metodologice specifice (cf. *infra*, „Criteriologii" şi „Metode").

Dar chiar înaintea angajării în astfel de reflecţii, în Franţa se făcuse simţită nevoia de a se consacra o catedră esoterismului occidental modern. Ea a fost creată în 1964, cu titulatura de „Istoria esoterismului creştin", la secţia de Ştiinţe religioase de la École Pratique des Hautes Études (Sorbona), şi încredinţată lui François Secret, care a ocupat-o până în 1979. În acel an, care a fost şi cel al alegerii mele la această catedră, titulatura ei a devenit „Istoria curentelor esoterice şi mistice în Europa modernă şi contemporană". În Statele Unite a fost creată, în 1980, The Hermetic Academy, menită să favorizeze schimburile dintre cercetătorii în „*esoteric studies*" – înţelese într-un sens mai larg decât „curente esoterice moderne" –, în cea mai mare parte universitari, această instituţie fiind una dintre „Related Scholarly Organizations" ale

[1] Pentru bibliografia acestor autori, cf. *ibid.*

[2] Pentru revistele menţionate, cf. *ibid.*

[3] Despre biblioteci, cf. „Notă referitoare la biblioteci", in *ibid.*

„American Academy of Religion" (A.A.R., cea mai mare grupare profesională, pentru America de Nord, a unor universitari specializaţi în ştiinţe religioase). În sânul acestei A.A.R., The Hermetic Academy a înfiinţat un „Esotericism and Perennialism Group" care a organizat cinci simpozioane, din 1986 în 1990. Acest „*Group*" a devenit un „*Seminar*" cu începere din 1993, sub titulatura de „Theosophy and Its Phases of Development"[1], care s-a schimbat în 1999, devenind „Western Esotericism from the Early Modern Period". Şi, *last but not least*, la Universitatea de Stat din Amsterdam a fost creată în 1999 o catedră de „Istorie a filozofiei hermetice şi a curentelor înrudite din Renaştere şi până în prezent". Această catedră cuprinde un program academic complet, de la nivelul studenţesc până la cel doctoral.

În prezent, când asistăm la instituţionalizarea progresivă a acestei noi discipline pe plan academic, ne putem întreba de ce a trebuit ea să aştepte atât de mult pentru a vedea acordându-i-se primele titluri de noblețe. Dacă luăm în considerare domeniul iudaismului sau al islamismului, cu atât mai mult pe cel al religiilor din Extremul Orient, reiese că domenii mai mult sau mai puţin similare celui al esoterismului occidental modern dobândiseră de mult drept de cetate în universităţile occidentale şi că, în cadrul acestora, nici mistica, nici gnosticismul antic nu făcuseră obiectul vreunui mare dispreţ din partea istoricilor. După cum observă pe bună dreptate Wouter J. Hanegraaff, o asemenea neglijare ar putea foarte bine să nu fie decât forma secularizată a unei polemici creştine: esoterismul a apărut prea târziu pentru a deveni o problemă

[1] Pentru mai multe detalii, cf. Antoine FAIVRE şi Karen-Claire VOSS, „Western Esotericism and the Science of Religion", in *Numen*, vol. 42, Leyda, Brill, 1995, pp. 75 sq., n. 42. La cel de-al XVII-lea Congres ţinut de International Association for the History of Religions la Mexico City, în august 1995, un *Group* condus de Antoine FAIVRE şi Wouter J. HANEGRAAFF s-a concentrat asupra subiectului „Western Esotericism and the Science of Religion" (Acte publicate sub acest titlu la Leuven, Belgia, Peeters, „Gnostica", 1998). De asemenea, un IAHR *Group* „Western Esotericism and Jewish Thought" (condus de W.J. HANEGRAAFF şi Jan SNOEK) s-a anunţat pentru Congresul din 2000 de la Durban (Africa de Sud). La Universitatea de vară de la Amsterdam, din august 1994, un Congres (condus de Roelof VAN DEN BROEK şi W.J. HANEGRAAFF) a fost dedicat subiectului „Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times"; Actele sale sunt publicate cu acest titlu (Albany, S.U.N.Y., „Western Esoteric Traditions", 1998).

ştiinţifică în interiorul discursului teologic, care s-a descotorosit de el punându-l uneori, dar întotdeauna în mod neîndemânatic, în legătură cu mistica, sau l-a condamnat identificându-l cu gnoza – înţeleasă ca gnosticism. Mai târziu, religiile creştine au avut mult de furcă în altă parte, în lupta lor contra noului spirit mecanicist sau raţionalist; iar când acesta a sfârşit prin a învinge, istoricii moderni s-au interesat mai cu seamă de peripeţiile luptei dintre raţiune şi religie. Esoterismul era în plus, complicând totul. Astăzi situaţia este diferită, din cauza nevoii crescânde de noi interpretări, mai mult sau mai puţin complexe, ale genezei modernităţii[1].

Şi totuşi, interesul acordat astăzi esoterismului, chiar de către oameni serioşi, nu dă întotdeauna roadele cele mai bune. Vedem deseori specialişti într-o disciplină sau alta vorbind despre acesta fără a poseda o competenţă deosebită în domeniu. Cauza este dublă. Pe de o parte, domeniul nostru vreme îndelungată balizat în mod necorespunzător, încă prea puţin ocupat din punct de vedere universitar, face, firește, obiectul unor demersuri recuperatoare. Pe de altă parte, în epoca noastră de intensă activitate editorială, editorilor le lipsesc adesea punctele de reper când e vorba de a găsi competenţele cărora să le încredinţeze sarcini (eseuri de popularizare, articole de dicţionar etc.) ţinând de esoterism. Or, faptul că o persoană posedă oarecare competenţă în materie de mistică, de simbolism religios, de psihologie etc. nu înseamnă câtuşi de puţin că ea este şi calificată să scrie despre esoterism. Rezultatul e că, în momentul de faţă, aproape oricine consideră că are drepturi asupra acestui sector[2].

---

[1] W.J. HANEGRAAFF, „Empirical Method...", art. cit., p. 122, n. 46. A se vedea şi contribuţia sa „On the Construction of «Esoteric Traditions»", in *Western Esotericism and the Science of Religion*, *op. cit.*, pp. 11-69, unde discută şi diferenţiază „universalismele pre-esoterice", formele de „anti-esoterism" şi „constructele istorice". De asemenea, v. lucrarea sa majoră: *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leyda, E.J. Brill, 1996 (distribuită de S.U.N.Y.).

[2] Cel mai bun exemplu al confuziei generate de cele două cauze menţionate aici este un *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme* (Paris, Presses Universitaires de France, 1998). Acesta este împărţit în nouăsprezece secţiuni, fiecare aflată în responsabilitatea unui coordonator, iar întregul volum fiind presupus a acoperi toate perioadele şi ariile, inclusiv cele ale aborigenilor australieni, Egiptului faraonic, Africii sub-nigeriene şi Chinei – fără ca între coordonatorii să se fi stabilit vreun

O astfel de confuzie, alăturată celor pe care le întreţin cei ce delirează, favorizează la unele spirite serioase, şi nu dintre cele mai neînsemnate, o reacţie negativă în faţa unei încercări de circumscriere a unui corpus specific al esoterismului, căci pentru ele acest corpus e de prisos, dublându-le pe cele deja existente ale filozofiei, literaturii, artei etc. De fapt, se observă că, în general, nu esoterologii sunt cei care elaborează lucrările cele mai satisfăcătoare din punct de vedere ştiinţific asupra cutărui autor sau a cutărui curent, ci mai degrabă specialiştii angajaţi într-o cercetare foarte precisă (de pildă, monografia unui expert în secolul al XVI-lea despre un tratat al lui Paracelsus; sau studiul unui teozof întreprins de către un istoric literar).

CRITERIOLOGII

Orice sector al ştiinţelor umaniste trebuie să facă obiectul unei reflecţii având drept scop delimitarea domeniului său şi propunerea unei metodologii. În ceea ce priveşte sectorul nostru, se pare că până în prezent doar trei cercetători au încercat să contribuie la acest tip de reflecţie. După ce o voi fi prezentat, în legătură cu contribuţia mea, pe cea a lui Pierre A. Riffard, o voi evoca pe cea a lui Wouter J. Hanegraaff.

Prima parte a acestui cuvânt înainte („Geneze") se referea la peisaj printr-o enumerare a părţilor care-l alcătuiesc – curentele esenţiale: fluvii, râuri, afluenţi. Trebuie să examinăm însă şi ceea

---

consens definiţional sau metodologic (mai mult, acest consens nu a fost cerut nici de editor). Astfel, unele secţiuni contribuie la a face din această lucrare un fel de dicţionar al religiilor şi miturilor. Totuşi, alte secţiuni fac dovada, în contrast, a unei lăudabile exigenţe de metodologie specifică. De asemenea, nu e lipsit de importanţă să notăm că lucrul la acest dicţionar a început în 1990. Considerând că de la acea dată domeniul esoteric a fost, mai mult ca nicicând înainte, consolidat ca disciplină de sine stătătoare, pare probabil că un astfel de dicţionar, dacă ar fi iniţiat astăzi la aceeaşi editură, s-ar bizui pe nişte temeiuri mai sigure şi, de fapt, cu totul diferite. Lucrul la un alt dicţionar, limitat la lumea occidentală şi la care cei răspunzători se străduiesc să evite asemenea riscuri, se află în curs din 1997 (*The Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, sub îngrijirea lui Jean-Pierre BRACH, Roelof VAN DEN BROEK, Antoine FAIVRE şi Wouter J. HANEGRAAFF, Leyda, E.J. Brill).

ce face din el o regiune particulară, deosebită de cele învecinate. De aceea am propus[1] să se numească „esoterism" în Occidentul modern o formă de gândire identificabilă prin prezența a șase caracteristici fundamentale sau componente, distribuite conform unui dozaj variabil. Patru sunt „intrinseci", în sensul că prezența lor simultană este o condiție necesară și suficientă pentru ca un discurs să fie identificat ca esoteric. Lor li se adaugă alte două, pe care le numesc „secundare", adică neintrinseci, dar a căror prezență e frecventă alături de celelalte patru. Acestea fiind zise, este evident că nici una dintre cele șase nu aparține în propriu esoterismului.

Iată aceste șase caracteristici:

1) *Ideea de corespondență.* E vorba de corespondențele simbolice – dar considerate aici ca perfect reale – dintre toate părțile universului vizibil și invizibil („Ceea ce este sus e la fel ca și ceea ce este jos, ceea ce este jos e la fel ca și ceea ce este sus", spune *Tabula Smaragdina*). Este vechea idee a microcosmosului și a macrocosmosului sau principiul de interdependență universală. Corespondențele nu sunt evidente la prima vedere, ci voalate, așteptând să fie citite, descifrate. Universul este un teatru de oglinzi, un mozaic de hieroglife ce trebuie decodate; totul în Natură e semn, cel mai mărunt obiect ascunde un secret. Aici principiile non-contradicției și al terțului exclus, ca și cel al liniarității cauzale, sunt înlocuite de cele ale terțului inclus și sincronicității. Corespondențele sunt de două feluri. Există cele ale Naturii vizibile sau invizibile: relații oculte între cele șapte metale și cele șapte planete, între acestea și părțile corpului omenesc, între cosmosul

[1] În „Comment écrire l'histoire de l'ésotérisme occidental?", in *Revue de la Société des élèves [...] de la Section des sciences religieuses de l'É.P.H.É.*, Paris, É.P.H.É., Sorbona, nr. 5, 1992, pp. 5-21. *L'Ésotérisme*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1992 (reed. 1994). „Une discipline nouvelle: l'Ésotérisme", in *Le Défi magique. Ésotérisme, occultisme, spiritisme*, vol. I, Presses Universitaires de Lyon, 1994, pp. 35-43. Articolul citat, n. 9. „Introduction I", in *Modern Esoteric Spirituality*, ed. de A. FAIVRE și J. NEEDLEMAN, New York, Crossroad, 1992, pp. XI-XXII. V. și intrarea „Occident Moderne" din *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, ca și contribuția mea „Questions of Terminology proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe", in *Western Esotericism and the Science of Religion*, ed. Antoine FAIVRE și Wouter J. HANEGRAAFF, Leuven (Belgia), Peeters, „Gnostica", 1998, pp. 1-10.

observabil şi departamentele universurilor celeste şi supraceleste etc. Dar mai există şi corespondenţele dintre Natură, sau chiar istorie, şi textele revelate (mituri întemeitoare sau de origine, ca în Cabală), de unde ideea de *physica sacra*, de fizică sacră, acea formă esoterică a concordismului conform căreia Biblia şi Natura ar trebui să se lumineze reciproc, graţie unei activităţi de hermeneutică permanentă.

2) *Natura vie.* Cosmosul nu este doar complex, plural, ierarhizat, nu se reduce la o reţea de corespondenţe: el e şi viu. Cuvântul *magia*, atât de important în imaginarul Renaşterii, evocă ideea unei Naturi simţite, cunoscute, înţelese, ca şi palpitantă în toate părţile sale, şi pe care ne-o imaginăm cu uşurinţă ca fiind străbătută de o lumină sau de un foc ascuns care circulă prin ea. De această idee a unei Naturi vii, sediu al unor simpatii şi antipatii, se leagă cea de magie în sens operativ: forţe astrale ale căror purtătoare ar fi felurite însemne şi talismane, armonii ale lumii (mai ales de natură muzicală) sau pietre, metale, plante prielnice pentru a menţine sau a restabili sănătatea fizică sau psihică. Dar ideea de Natură vie, şi mult mai puţin aplicaţiile sale practice – ocultismul în sens general –, este cea care apare aici ca unul dintre elementele constitutive ale formei de gândire esoterice; idee întotdeauna mai mult sau mai puţin inseparabilă de aceea de „cunoaştere" – de „gnoză" –, în sensul în care o înţelege Goethe când îl face pe Faust să spună că arde de dorinţa „să descopăr cu temei/Ce ţine lumea strânsă-n sinea ei,/Să-i văd semnţele, puteri preasfinte"[1]. Gnoză cu efecte izbăvitoare şi de care nu beneficiază numai omul: se poate aminti un text al Sfântului Pavel (Romani, 8, 19-22), în care se poate citi că natura suferindă, supusă exilului şi deşertăciunii, aşteptând şi ea să aibă parte de mântuire, este cea a întregului cosmos, şi că acea cunoaştere a Naturii pe care omul o dezvoltă în el poate avea asupra acesteia efecte izbăvitoare. Acestea fiind spuse, se observă, mai cu seamă de la începutul secolului XX încoace, apariţia, pe urmele unei metafizici ontologic dualiste, a unei forme de spiritualitate monistă care-şi revendică titlul de esoterism şi pentru care Natura

[1] *„Dass ich erkenne, was die Welt/Im Innersten zusammenhält/Schau' alle Wirkenskraft und Samen"* (versurile 381-383) [traducere în limba română de Ştefan Augustin Doinaş].

(întreaga lume creată) se vede negată chiar în realitatea ei. Modernitatea şi, concomitent, ştiinţele izvorâte din ea se văd respinse şi ele. Pentru istoricul curentelor esoterice e vorba aici de un curent derivat, căruia este cu atât mai interesant să i se studieze geneza.

3) *Imaginaţie şi medieri.* Aceste două noţiuni sunt aici complementare. Cea a corespondenţelor implica deja, după cum am văzut, o „imaginaţie" capabilă să descifreze hieroglifele lumii, adică „signaturile lucrurilor". Or, aceste „signaturi" se prezintă întotdeauna mai mult sau mai puţin ca mediatoare între datul perceptibil şi lucrul invizibil sau ascuns la care ele fac trimitere. Ritualuri, imagini de Tarot, mandale, simboluri încărcate de polisemie sunt şi ele mediatoare deoarece, ca suporturi de mediere, ar permite să se lege unele de altele diverse niveluri de realitate. În calitate de transmiţători, iniţiatorii, mentorii spirituali (guru) sunt şi ei mediatori. Şi nu doar Biblia, ci întregul corpus referenţial al esoterismului sunt ca tot atâtea medieri. Poate că mai ales această noţiune este cea care face deosebirea între ceea ce e mistic şi ceea ce e esoteric. Simplificând un pic, s-ar putea considera că misticul – în sensul foarte clasic – năzuieşte la suprimarea mai mult sau mai puţin completă a imaginilor şi a intermediarilor – a medierilor – fiindcă aceşti factori devin repede pentru el obstacole în calea unirii cu Dumnezeu, contrar esoteristului, care pare să se intereseze mai mult de intermediarii dezvăluiţi privirii sale interioare de virtutea imaginaţiei sale creatoare, decât să tindă mai presus de orice la o unire cu Dumnezeul său; el preferă să poposească, să călătorească, pe scara lui Iacov, acolo pe unde urcă şi coboară îngerii – simbolurile, medierile –, mai degrabă decât să se aventureze cu hotărâre dincolo de ea. Bineînţeles, o astfel de distincţie nu prezintă decât un interes de comoditate metodologică. În practică, există câteodată mult esoterism la mistici (să ne gândim la Sfânta Hildegard) şi se observă o tendinţă mistică accentuată la anumiţi esoterişti (Louis-Claude de Saint-Martin, de exemplu).

Cât despre imaginaţie, ea este înţeleasă aici ca facultatea ce permite tocmai folosirea acestor intermediari, simboluri, imagini în scopuri de gnoză, de a pune în practică activă teoria corespondenţelor şi de a descoperi, vedea, cunoaşte entităţile mediatoare între divin şi Natură. Aşadar, nu-i vorba de fantezie, ci de un fel de

organ al sufletului datorită căruia omul ar putea să stabilească un raport cognitiv şi vizionar cu o lume intermediară, un mezocosmos – ceea ce Henry Corbin a propus să se numească *mundus imaginalis*. Şi, parţial sub inspiraţia dată de *Corpus Hermeticum*, redescoperit la sfârşitul secolului al XV-lea, memoria şi imaginaţia ajung să fie asociate până la punctul de a se confunda, o parte din învăţătura lui Hermes Trismegistul constând în „interiorizarea" lumii în mintea (*mens*) noastră. Astfel înţeleasă, imaginaţia (cuvânt deseori apropiat, aici, de *magnet*, *magia*, *imago*) este unealta cunoaşterii de sine, a cunoaşterii lumii şi a mitului, ochiul de foc care face vizibil invizibilul. Accentul este pus pe certitudine şi pe viziune, mai degrabă decât pe credinţă şi devoţiune; de aceea această concepţie despre imaginaţie inervează discursul teozofic în care se exercită şi se desfăşoară pornind de la meditaţii asupra versetelor Cărţii revelate: precum în Cabala iudaică, cu *Zoharul*, sau în marele curent teozofic occidental care ia avânt în Germania la începutul secolului al XVII-lea.

4) *Experienţa transmutaţiei*. Acest al patrulea element vine să le completeze pe primele trei. Până aici aveam de-a face, într-adevăr, cu o viziune a lumii şi cu o activitate spirituală ce nu depăşeau deloc limitele cognitivului. Dar ideea transmutaţiei adaugă la acestea dimensiunea unei experienţe trăite, care nu e câtuşi de puţin de tip doar vizionar, ci iniţiatic. Ceea ce se numeşte „gnoză" este adesea această cunoaştere iluminată care favorizează „a doua naştere". Această transmutaţie urmează un parcurs în general banalizat, simbolizat alchimic de *nigredo* (moarte, decapitare), *albedo* (opera la alb), *rubedo* (opera la roşu, piatra filozofală), şi pe care suntem tentaţi să-l apropiem de cele trei faze ale căii mistice tradiţionale: purificare, iluminare, unificare. În fine, aşa cum am amintit mai sus în legătură cu ideea de Natură vie, transmutaţia poate fi cea a unei porţiuni din Natură, la fel ca şi cea a experimentatorului însuşi.

Acestea ar fi aşadar cele patru componente ale bazei pe care se sprijină modalitatea de abordare a sectorului nostru propusă aici. La acestea vin să se asocieze altele două, „relative" în măsura în care nu sunt indispensabile definiţiei. A le prezenta ca două noi condiţii necesare ar limita prea mult domeniul explorabil; dar amândouă merită să fie examinate în specificitatea lor, din cauza

prezenței lor frecvente pe lângă celelalte patru. Este vorba de ceea ce s-ar putea numi, pe de o parte, practica sau exercițiul concordanței și, pe de altă parte, transmisia.

5) *Exercițiul concordanței.* Deși nu se înfățișează ca o componentă esențială a esoterismului occidental modern, exercițiul concordanței ocupă totuși un loc important în cadrul acestuia și în primul rând chiar în geneza sa – după cum am văzut în legătură cu noțiunea de *philosophia perennis*. Acest exercițiu constă în a admite existența unor numitori comuni între două sau mai multe tradiții, apoi a le studia pe acestea prin comparație, cu speranța de a scoate la iveală trunchiul uitat sau ascuns la care fiecare tradiție particulară ar fi doar o ramură vizibilă. Această activitate comparatistă ia, cu începere din secolul al XIX-lea, o formă accentuată, ca urmare a unei mai bune cunoașteri a Orientului, apoi datorită apariției unei discipline academice noi, cea a „religiilor comparate" – astfel încât adepții „perenialismului" postulează și propovăduiesc existența unei „Tradiții primordiale" despre care am văzut mai sus că ar domina, după părerea lor, toate tradițiile religioase sau esoterice ale omenirii.

6) *Transmisia.* Este vorba de canale, pe care se pune mai mult sau mai puțin accentul. Un astfel de canal poate fi cel de la maestru la discipol sau cel al inițierii în cadrul unei societăți. Ideea este că nu te inițiezi de unul singur și că „a doua naștere" (cf. *supra*) trece prin această disciplină. Unii insistă mult asupra autenticității sau „regularității" canalelor de filiație presupuse a fi de natură să transmită ceea ce, fără ele, nu s-ar putea obține. Și se cunoaște importanța pe care a avut-o această idee a transmisiei în Occident, în istoria societăților inițiatice secrete sau discrete, începând de la mijlocul secolului al XVIII-lea.

Esoterismul occidental modern este așadar o formă de gândire – una printre altele, ca știința modernă, mistica, teologia, utopia... Specificitatea fiecăreia constă în prezența simultană a unui anumit număr de caracteristici fundamentale sau componente. Fiecare își pune în aplicare propriile demersuri și proceduri, diferitele modalități de a-și combina componentele, de a le articula. Făcând acest lucru, fiecare își constituie un corp de referințe, o cultură. Cum

una şi aceeaşi componentă poate să aparţină mai multor forme de gândire, unele au un evident raport de înrudire; de pildă, cea „mistică" şi cea „esoterică". Cu aceasta, cea „ştiinţifică" întreţine raporturi complexe, adesea echivoce, a căror miză sunt uneori Filozofii ale Naturii. E de asemenea interesant să se observe opoziţiile, respingerile ce pot să rezulte dintr-o ruptură epistemologică în interiorul uneia din ele; astfel, atâta vreme cât cea „teologică" s-a prezentat sub forma unei teologii simbolice (la vechii Părinţi, în Şcoala de la Chartres, la Sfântul Bonaventura), ea era destul de apropiată de cea pe care o numim „esoterică", venită ulterior, dar a devenit din ce în ce mai distinctă de aceasta începând din secolul al XIII-lea, o dată cu dezvoltarea unei gândiri de tip aristotelic.

O abordare metodologică diferită de a noastră a fost propusă în 1990 de Pierre A. Riffard[1]. Pornind de la ideea că ar exista un esoterism universal, acest cercetător a încercat să descopere care i-ar fi atunci „invariantele". A găsit opt: impersonalitatea autorilor, opoziţia dintre profani şi iniţiaţi, subtilul, corespondenţele, numerele, ştiinţele oculte, artele oculte şi iniţierea. Dificultatea majoră pe care o prezintă acest model este tocmai aspectul său universalizant, care tinde să îmbrăţişeze totul într-un efort de a ajunge la *o* ştiinţă a *tuturor* ştiinţelor esoterice. Dar, pe de o parte, suma invariantelor sale nu constituie câtuşi de puţin o formă de gândire (ceea ce, de altfel, autorul nici nu pretinde) şi, pe de alta, cum aceste invariante nu pot să se afle reunite decât în anumite circumstanţe, am vrea să înţelegem de ce şi cum s-ar fi reprodus acestea de-a lungul istoriei omenirii. Acestei criteriologii îi lipsesc o bază genetică, o ancorare în istorie, în absenţa cărora ea devine, prin definiţie şi prin neajunsuri, recuperabilă de către antropologie sau psihologie.

METODE

Modul de abordare al lui Pierre A. Riffard are cel puţin meritul de a propune o metodă şi de a se deosebi de atitudinea perenialistă.

[1] Pierre A. RIFFARD, *L'Ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris, Robert Laffont, 1990, cf. pp. 311-364.

În plus, el relansează cu folos problema unei ştiinţe comparate a esoterismelor – problemă pertinentă, chiar dacă nu ne plasăm pe planul „universal" care este cel al acestui cercetător. Pentru Henry Corbin, nu de mult, aceasta era nu atât o problemă, cât un proiect stabil şi la care ţinea din toată inima: dorinţa sa era de a încuraja un studiu comparat al celor trei mari religii ale Cărţii, luând „esoterismul" lor drept punct de plecare metodologic. Dar sensul dat „esoterismului" în prezenta lucrare nu ar fi întru totul aplicabil unui astfel de program, după cum observă şi Wouter J. Hanegraaff. Într-adevăr, acest program ar implica faptul că trebuie să se caute o „definiţie" mai generală a esoterismului, în cuprinsul căreia ceea ce Hanegraaff şi eu însumi numim astfel ar figura ca un subdomeniu pentru care ar fi cazul să se găsească o nouă denumire sau un nou calificativ; în plus, ar putea exista îndoieli în privinţa interesului pe care l-ar prezenta pentru acest comparatism folosirea denumirii de „esoterism", dat fiind că „gnoză" şi/sau „misticism" s-ar potrivi la fel de bine[1].

De altfel, nu e vorba doar de o chestiune de termeni. De ce o abordare comparativă mai degrabă decât genetică? Experienţa arată că faptul de a o privilegia pe prima trădează aproape întotdeauna o poziţie de tip religionist (adică exprimând credinţa religioasă a cercetătorului, în locul unui discurs în mod normal destinat neutralităţii ştiinţifice) în privinţa universalităţii esoterismului şi favorizează o tendinţă de a înlătura diferenţele dintre tradiţiile studiate punând accentul pe asemănări, în detrimentul contingenţelor

[1] Cf., de exemplu, „Allocution d'ouverture" a lui Henry CORBIN la colocviul de la Cambrai (20-22 iunie 1965), *Jérusalem, la Cité spirituelle*, nr. 2 din *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, Paris, Berg International, 1976, p. 9. Idee reluată de mai multe ori de autor, în alte publicaţii; pentru discutarea ei, a se vedea articolul meu „Le problème de l'ésotérisme comparé des religions du Livre", in *Henry Corbin et la Spiritualité comparée*, ed. Antoine FAIVRE şi Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Paris, Archè, „Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées", 2000. Despre acest comparatism, cf. W.J. HANEGRAAFF, art. citat p. 123. Despre noţiunile de gnoză şi de gnosticism, cf. şi W.J. HANEGRAAFF, „A Dynamic Typological Approach to the Problem of «Post-Gnostic» Gnosticism", in *A.R.I.E.S.*, nr. XVI, Paris, La Table d'Émeraude, 1992, pp. 5-44. Cf., în sfârşit, de acelaşi autor, „Esoterie, occultisme en (neo) gnostiek: historische en inhoudelijke verbanden", in *Religieuze Bewegingen in Nederland*, nr. 25, 1992, pp. 1-27.

şi al evenimentelor istorice – spre deosebire de o investigaţie ştiinţifică serioasă, care începe cu studiul difuziunilor istorico-genetice. Din această cauză un studiu comparat al celor trei mari religii ale Cărţii ar trebui să fie mai întâi cel al influenţelor reciproce, chiar dacă apoi ar trebui să se explice apariţia unor invenţii – adică a unor cugetări, idei, practici noi – relativ independente, dar întemeiate pe o logică proprie monoteismului şi religiilor Cărţii, şi nu pe postulatul unui misticism care le-ar fi comun[1].

Propensiunea spiritului spre amalgam trebuie să ne îndemne la vigilenţă. Pentru a da un exemplu de derivă, printre altele – cel puţin, nu întâlnim aşa ceva la Henry Corbin, cercetător serios –, există de secole entuziaşti care văd în Egiptul antic şi „misterele" sale un esoterism care ar fi prezent sub simboluri, iniţieri, hieroglife etc. Or, chiar presupunând că uneori au dreptate, ceea ce descriu ei n-ar fi niciodată altceva decât o formă de religiozitate printre altele, pe care n-ar fi deloc nevoie s-o numim „esoterism", decât dacă am considera că acest termen poate să însemne orice. În schimb, pare a fi mai pertinent şi mai rodnic să se studieze formele de egiptomanie sau de egiptofilie propriii occidentalilor înşişi, căci dacă există un esoterism egiptean, el se află mai întâi în imaginarul nostru modern. Că acesta, cu începere de prin secolul al XVI-lea, reflectă sau nu ce a fost în realitate Egiptul antic nu îl priveşte pe istoricul curentelor esoterice occidentale decât, eventual, în mod cu totul indirect. Chestiunea l-ar privi mai degrabă pe egiptolog.

Ceea ce, referitor la căutarea asemănărilor, numeam mai sus „religionism" este una dintre cele trei perspective reprezentate în cadrul lumii universitare în domeniul studiilor religioase, într-o proporţie care variază mult în funcţie de ţări. Ea constă, după cum am văzut, în a face istorie a religiilor pornind de la o poziţie religioasă personală. O altă perspectivă, numită reducţionistă, constă în a afirma de la bun început că religiosul e chemat să se „dizolve" în „explicaţii" economice, politice, sociologice, psihologice etc., care ar da la iveală, cred unii, caracterul iluzoriu al oricărei transcendenţe, al oricărui sacru. Cea de-a treia, denumită empirică, este a noastră. Articolul lui Wouter J. Hanegraaff, menţionat mai sus şi în parte consacrat prezentării propriei mele abordări metodologice,

[1] W.J. HANEGRAAF, „Empirical Method...", art. citat, pp. 122 sq.

se intitulează tocmai „Empirical Method in the Study of Esotericism“[1]. Această metodă empirică, aşa cum o descrie el, corespunde pe de-a întregul atitudinii „laice“, în sensul pozitiv pe care acest cuvânt a sfârşit prin a-l dobândi în Franţa, unde caracterizează spiritul în care se studiază ştiinţele religioase în instituţiile publice create în acest scop.

Fie că are ca obiect religiile în ansamblu sau curentele esoterice în particular, cercetarea empirică se caracterizează în primul rând prin respingerea oricăror axiome metafizice drept temeiuri ale cunoaşterii ştiinţifice. Ea implică deci o „critică a ideologiilor“ ce restrânge drastic aria în care ştiinţa se poate exprima în mod legitim cu autoritate. Totodată, această cercetare empirică afirmă că accesul său la „religios“ se limitează la studiul evenimentelor umane desfăşurate în spaţiu şi mai cu seamă în timp: e vorba de a lucra numai pornind de la modul în care nişte credincioşi sunt conştienţi de o realitate meta-empirică exprimată în mod empiric (prin cuvinte, imagini, comportamente etc.). Aceasta înseamnă că, în calitate de cercetători empirici, noi considerăm că nu avem acces la acest meta-empiric, de unde recursul nostru la un „agnosticism metodologic“ – pentru a relua expresia folosită de Jan Platvoet şi Wouter J. Hanegraaff[2]. Noi nu ne limităm la empirism fiindcă acesta ar fi unica realitate, ci fiindcă el este singura noastră cale de acces la investigaţie.

---

[1] Istoricul religiilor Jan PLATVOET a făcut foarte exact distincţia dintre aceste trei perspective, în special în articolul său „The Definers Defined: Traditions in the Definition of Religion“, in *Method and Theory in the Study of Religion*, 2/2, 1990, pp. 180-212. Să notăm că termenul de „reducţionism“ nu e întotdeauna folosit în acest sens: uneori el înseamnă şi „reducţionism metodologic“, adică neimplicând în mod necesar o viziune axiomatică; cf., de exemplu, Ivan STRENSKI, *Religion in Relation (Method, Application and Moral Location)*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993, cap. III: „Reductionism and Structural Anthropology“ – unde cuvântul „*reductionism*“ este utilizat într-un sens compatibil cu ceea ce Platvoet numeşte „empiric“. Pentru discuţii în marginea criteriologiei pe care am propus-o, a se vedea, pe lângă studiile lui HANEGRAAFF citate aici, contribuţia sa „On the Construction of «Esoteric Traditions»“, in *Western Esotericism and the Science of Religion* (*op. cit. supra*, n. 1, p. 46), pp. 11-62, ca şi importantul articol semnat de Monika NEUGEBAUER-WÖLK, „Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung“, in *Aufklärung und Esoterik*, ed. de aceasta, Hamburg, Meiner, 1999, „Studien zum achtzehnten Jahrhundert“, pp. 1-37.

[2] W.J. HANEGRAAFF, „Empirical Method...“, art. citat, p. 103, n. 10.

Invers, atât religionismul cât şi reducţionismul „au manifestat o tendinţă caracteristică de a impune materialului lor legi şi principii «imuabile», şi aceasta deseori în detrimentul contingenţei istorice (de care amândouă se tem, din cauza implicaţiilor sale relativiste). «Teroarea Istoriei» la Eliade apare ca exemplul religionist cel mai evident"[1]. De fapt, este sigur că, îndeosebi în studiul esoterismului, poziţia religionistă a fost puţin favorabilă unei acţiuni critice şi unei teorii clasificatorii, deoarece religioniştii au în mod firesc tendinţa de a insista asupra unităţii transistorice în detrimentul diferenţelor, calificate cu prea multă uşurinţă de ei drept „secundare". Pe ei îi interesează mai mult esenţa decât manifestarea. „Esoterism" („*esoterism*") este un termen comod pentru perenialişti, preocupaţi mai presus de orice să regăsească acea „unitate transcendentală a religiilor" preţuită de Frithjof Schuon. Ei folosesc acest substantiv într-un sens metafizic, în timp ce, pentru noi, el trimite la nişte curente istorice specifice – şi nu-i deloc întâmplător că, aproape întotdeauna, ei au ignorat cu aroganţă majoritatea acestor curente. De aici necesitatea, pentru a pune studiul esoterismului pe baze academice solide, de a ne delimita clar de perspectiva perenialistă[2].

Aşa cum Wouter J. Hanegraaff îmi atrăgea nu de mult atenţia[3], abordarea empirico-istorică este de tip nominalist, şi nu (contrar perspectivei perenialiste) de tip realist – în sensul larg al acestor doi termeni. Şi aceasta, pur şi simplu pentru că *adevărul nu este o categorie istorică*. Hanegraaff compară elementele constitutive propuse de mine cu o descriere empirică a proprietăţilor aurului (culoare, substanţă, greutate etc.): ea nu înseamnă căutşi de puţin că un metal sau altul care etalează respectivele proprietăţi

[1] *Ibid.*, p. 104, n. 13, unde autorul îl citează pe K. RUDOLPH, „Mircea Eliade and the «History» of Religion", in *Religion*, nr. XIX, 1989, pp. 7 sq.

[2] W.J. HANEGRAAFF, „Empirical Method...", art. citat, p. 110. Un dosar despre perenialism a fost publicat în *A.R.I.E.S.*, nr. XI (1990), nr. XII-XIII (1990-1991), nr. XIV (1991); el conţine articole de Leonard J. BOWMAN, Sheldon R. ISENBERG, Tyson ANDERSON. Este vorba de Actele simpozionului ţinut în noiembrie 1989 şi 1990 în cadrul A.A.R. şi al Grupului „Esotericism and Perennialism" (cf. *supra*, „Universităţi"). Un răspuns al lui James S. CUTSINGER, expunând propria sa poziţie perenialistă, a apărut în nr. XIV, 1991, pp. 87-111. A se vedea şi William W. QUINN Jr., *The Only Tradition*, Albany, S.U.N.Y., 1997.

[3] Scrisoare adresată de W.J. HANEGRAAFF autorului, 17 martie 1995.

este aur veritabil. Firește, un chimist dispune de mijloacele de a identifica aurul veritabil; noi însă, ca istorici, nu putem şti ce poate fi cu adevărat „esoterismul veritabil". Pentru noi nu există esoterism *sui generis*. Fiecare din elementele constitutive ale formei de gândire pe care am convenit s-o numim esoterică se prezintă doar ca o generalizare teoretică pornind de la date empirice (în cazul de faţă, pornind de la idei istorice concrete)[1]. Eu nu pretind, de pildă, că ştiu ce ar fi „adevărata natură" a corespondenţelor, pe când un „realist" declară că ştie ce este sau ce ar trebui să fie ea şi, pornind de aici, se pregăteşte să construiască, sau să reconstruiască, esoterismul ca o categorie în sine. Acesta nu e câtuşi de puţin şi scopul nostru, iar dacă studiem esoterismul nu o facem pentru a-i asigura propagarea.

Aceste patru (sau şase) elemente constitutive servesc la a ne sensibiliza nu doar la existenţa unei forme de gândire, ci şi la diferenţe, la schimbări de-a lungul timpului. Ele sunt ca tot atâtea receptacule comunicante, dar specifice, în care vin să se distribuie tipuri de experienţe şi de imaginare diverse. În esoterismul occidental găsim atât puncte de vedere ierarhice, de tip neoplatonician, cât şi puncte de vedere neierarhice, de tip neohermetist (de exemplu, Dumnezeu se află la fel de bine într-un grăunte ca oriunde altundeva); atât teorii emanaţioniste ale creaţiei, cât şi vederi creaţioniste; atât credinţa în reîncarnare, cât şi respingerea ei. Nu are nimeni nici o şansă să înţeleagă natura acestei forme de gândire obosindu-se să caute ceea ce ar ţine de „credinţe", de profesiuni de credinţă care ar califica-o. La fel, nici esoterologul nu trebuie să încerce să „definească" sectorul său pornind de la diversele moduri în care unii esoterişti vor fi putut încerca ei înşişi să-l codifice; ar însemna să pornească de la presupoziţii sectare referitoare la ceea ce „ar trebui" el să fie, aşa cum procedează unii care se reclamă astăzi de la acest domeniu, înţelegând să-şi plaseze propria parohie deasupra celei a altora.

După cum o abordare de tip doctrinar[2] ar fi total inadecvată pentru domeniul nostru de cercetare – există aproape tot atâtea

[1] W.J. HANEGRAAFF, „Empirical Method...", art. citat, p. 121.

[2] Un exemplu caracteristic pentru genul de confuzie la care poate duce o abordare doctrinară a esoterismului este articolul reverendului Pierre VERNETTE,

doctrine câte curente sau chiar câţi autori –, nici o criteriologie tematică nu ar putea da seamă de natura sa. Desigur, esoterismul aşa cum îl înţelegem noi are temele sale privilegiate, ca angeologia, androginia, sofiologia, Sufletul Lumii etc. Dar nici una nu-i aparţine în propriu, căci, ca elemente de mitologii, ele fac trimitere la mitic în general. Simpla prezenţă într-o operă a unei teme sau a unui arhetip reperabil nu implică defel că acestea trebuie repertoriate ca „esoterice". În afara cazului în care unii vor să monopolizeze cercetarea celorlalţi, domeniul esoteric nu coincide nici cu cel al antropologiei, nici cu această nouă disciplină care este Imaginarul[1], şi aceasta în pofida unei evidente proximităţi de fapt. În mod corolar, un fenomen ca New Age, atât de interesant astăzi pentru sociologi, psihologi, istorici ai religiilor, e de resortul studiului noilor mişcări religioase, disciplină în prezent specifică şi ea în cadrul cercetării academice. La fel, parapsihologia, vrăjitoria, magia ceremonială, sectoare având raporturi deseori evidente cu diferitele curente esoterice moderne, nu fac deloc parte intrinsec din acestea. Există şi instituţii, ca francmasoneria, care doar prin anumite laturi ţin de esoterism; faptul depinde mult de natura ritualului.

„Ésotérisme occidental (Doctrine de l')", in *Dictionnaire des religions* (coordonat de cardinalul Paul POUPARD), Paris, P.U.F., 1993, pp. 630-633. Chiar titlul acestui articol este deja un nonsens; şi, din nefericire, este singurul articol despre „Esoterism" din acest dicţionar. Există o bună recenzie critică despre acest articol, semnată de Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, in *A.R.I.E.S.*, nr. XVIII, 1994, pp. 50-55.

[1] Exemple de astfel de încălcări şi suprapuneri se găsesc foarte des în *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme* (cf. *supra*, n. 2, pp. 44-45). De pildă, termenului de „imaginar" (*l'imaginaire*, în franceză) se tinde la a-i dobândi recunoaşterea în engleză (a se vedea, spre exemplu, Leon MARVELL, *Hermes Recidivus: A Postmodern Reading of the Recrudescence of the Hermetic Imaginary*, teză de doctorat, University of Western Sydney, 1998). În ce priveşte Imaginarul, este vorba de lucrările efectuate în cadrul, sau sub impulsul, centrelor de cercetare a Imaginarului create iniţial de Gilbert Durand. În mai multe lucrări ale acestuia, esoterismul („tradiţia") ocupă un loc important (cf. *infra*, „Ghid bibliografic pentru cercetare"). Imaginarul este, ca şi esoterismul, o disciplină deschisă către transdisciplinar (despre această noţiune, cf. mai departe). „Regimurile antropologice ale imaginarului" din criteriologia durandiană (aşa cum sunt înţelese în cartea lui Gilbert DURAND *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1960, cu mai multe retipăriri) pot evident să le slujească exploratorilor esoterismului, dar ele trimit la arhetipuri, pe când „*unit-ideas*" ale lui Lovejoy (cf. *infra*, n. 1. p. 58), care sunt mai degrabă atitudini de spirit, se află într-un mod mai direct legate de condiţiile istorice.

Mai mult decât doctrinele sau decât temele şi arhetipurile se poate dovedi funcţională noţiunea de „asemănare de familie". Folosită de A.O. Lovejoy în cartea sa *The Great Chain of Being* (1936), expresia „*unit-idea*" serveşte la desemnarea unor familii de idei-cheie înrudite una cu alta şi cărora li se pot analiza parcursurile istorice, recurenţele. Wouter J. Hanegraaff a atras atenţia asupra interesului pe care-l prezintă această noţiune pentru studiul domeniului nostru esoteric[1]. Ea face trimitere la deprinderi mentale. De exemplu, ideea de imutabilitate sau „patos monist" (sentimentul de a fi o parte a Unităţii universale: „Totul este Unul!"). Sau cea de „lanţ al fiinţelor", căreia îi este consacrată lucrarea cea mai cunoscută a lui Lovejoy. Uneia şi aceleiaşi „*unit-idea*", care se poate exprima sub forme contradictorii din punct de vedere ideologic sau doctrinar, i se pot studia diversele manifestări în opere din cadrul unuia şi aceluiaşi domeniu – ca esoterismul –, sau din domenii diferite unele de altele – teologie, drept, literatură, artă[2] etc.

[1] Cf. în special A.O. LOVEJOY, „Introduction: The Study of the History of Ideas", in *The Great Chain of Being: A Study in the History of an Idea*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936 (numeroase reed.), pp. 1-23. Despre comentariile prilejuite de metoda lui A.O. Lovejoy, cf. W.J. HANEGRAAFF, „Empirical Method...", art. citat, p. 114, care arată, printre altele, că expresia „*unit-idea*" nefiind prea fericită, ar fi mai bine să fie înlocuită cu aceea de „*family resemblance*" (o expresie folosită de Wittgenstein).

[2] Pentru A.O. Lovejoy (*op. cit.*, p. 10 sq.) există, de pildă, nişte „supoziţii endemice", ca tendinţa de a pune în legătură elementele unui ansamblu cu alte elemente ale acelui ansamblu; nişte tipuri de patos la care suntem mai mult sau mai puţin sensibili: astfel, patosul monist (menţionat *supra*), patosul obscurităţii şi/sau al sublimului, patosul „esoterismului" (Lovejoy înţelege prin acesta gustul pentru mister: „*How exciting and welcome is the sense of initiation into hidden mysteries!*", scrie el cu maliţie); nişte expresii sau cuvinte „sacre", adică încărcate de conotaţii puternice şi vagi, cum ar fi „Natură". Se vede din aceste exemple că cele patru elemente intrinseci ale formei de gândire esoterice (aşa cum le-am prezentat mai sus) sunt complexe de idei înăuntrul cărora se regăsesc acele „*unit-ideas*". Astfel, pentru corespondenţe: tendinţa de a stabili legături, patosul obscurităţii, cel al „esoterismului", lanţul fiinţelor. Pentru medieri: lanţul fiinţelor şi tendinţa de a stabili legături. Pentru transmutaţie şi Natura vie: ultramundanitatea („*otherworldliness*") şi patosul „esoterismului". Să notăm şi că, întâmplător, o „*unit-idea*" deloc compatibilă cu o formă de gândire se introduce totuşi în aceasta şi-i modifică natura; în acest mod, am impresia, imaginarul de tip guénonian (patosul monist al perenialismului) a dat naştere unei noi forme de esoterism. Suplă şi funcţională, criteriologia lui Lovejoy

În chip asemănător, scrie Wouter J. Hanegraaff, „o «tradiție» esoterică [...] poate fi definită ca o continuitate istorică în care se poate arăta că indivizi și/sau grupuri suferă, în viața și în gândirea lor, influența" celor patru (sau șase) elemente constitutive pe care le-am enumerat și pe care „le folosesc, le dezvoltă, în funcție de cerințele specifice și de contextul cultural al epocii lor". Cercetătorului îi revine așadar sarcina de a efectua un travaliu genetic, adică „de a retrasa filiația anumitor idei în timp, *nu* cu intenția apriorică de a demonstra similaritatea sau unitatea lor trans- ori meta-istorică", și cu atât mai puțin cu aceea de a demonstra că aceste idei sunt „prefigurarea" unor *idei* ulterioare, „ci cu intenția de a lămuri căile complexe prin intermediul cărora unii oameni absorb, (re)interpretează, (re)construiesc etc. *ideile* trecutului la care au avut acces" și de a desena harta căilor migratorii urmate de acestea[1] – stabilit fiind că prin „idei" înțelegem nu elemente ideologice sau concepte abstracte, ci esențialmente forme de imaginar.

Studiul tradițiilor și al curentelor esoterice, al reinterpretărilor și reconstrucțiilor lor îl implică de asemenea, într-adevăr, pe cel al migrațiilor lor în artă, literatură, muzică, chiar și în știință – domenii ai căror specialiști nu ar putea, în corolar, să ignore existența domeniului nostru. Aceste migrații constituie un bogat teren

---

este o unealtă de tip istorico-empiric. În această calitate, ea îi oferă istoricului ideilor o bază solidă. Într-adevăr, dacă istoria ideilor – în cadrul căreia esoterismul reprezintă un aspect – a fost privită cu un oarecare dispreț de științele umaniste, este probabil din cauză că nu s-a afirmat îndeajuns că ea nu e doar, departe de aceasta, istoria doctrinelor sau a ideologiilor câtorva gânditori sau scriitori geniali. Din fericire, în prezent unii au grijă să ne reamintească această evidență (de exemplu, François AZOUVI; cf. articolul său, „Pour une histoire philosophique des idées", in *Le Débat*, Paris, Gallimard, nr. 72, noiembrie-decembrie 1992, dosar *La Philosophie qui vient*, pp. 17-28).

[1] Se poate ca, pe parcurs, adaugă W.J. HANEGRAAFF, „să se identifice niște constante, ceea ce va da loc la tipologii teoretice; caracterul adecvat al acestora depinde de măsura în care ele se dovedesc capabile să organizeze un material istoric de natură să explice și să facă inteligibilă «viața ideilor». Dar este evident că, chiar dacă, prin definiție, ideile «trăiesc» în mintea indivizilor, *supraviețuirea* lor în timp cere ca ele să «se întruchipeze» în contexte sociale. În mod cert, pe baza unor astfel de *idei* se manifestă în chip vizibil pentru istoric esoterismul ca domeniu particular de studiu; și dezvoltarea lor în timp este cea care îi îngăduie să vorbească despre o «tradiție» a esoterismului" („Empirical Method...", art. citat, pp. 117 sq.).

de investigaţie pe planurile multi- şi interdisciplinar. Dar se poate considera şi că forma de gândire esoterică este prin ea însăşi şi prin excelenţă de natură transdisciplinară. Într-adevăr, dacă o gândire multidisciplinară rămâne orizontală şi dacă interdisciplinaritatea constă în a identifica, a scoate în evidenţă anumite posibilităţi de transferuri de metodă de la o disciplină la alta, în schimb transdisciplinaritatea răspunde unui număr de trei criterii, independente unele de altele, dar interrelaţionate: ideea că pot să existe mai multe niveluri de realitate; utilizarea unor logici non-clasice (non-binare); în sfârşit, ideea că subiectul se află plasat chiar în centrul propriei sale cercetări[1]. Forma de gândire esoterică este corespunzătoare acestor trei criterii. Existenţa sa nu decurge câtuşi de puţin dintr-o metodă ce se doreşte neutră din punct de vedere ştiinţific – spre deosebire de transdisciplinaritate –, dar e de înţeles că pot exista cercetători cu vocaţie transdisciplinară care să găsească în corpusul esoteric cu ce să-şi hrănească reflecţiile; şi, la fel de bine, că pot exista istorici ai acestuia care să fie deschişi şi la transdisciplinaritate. Disciplina noastră nu ar risca defel ca, din această cauză, să se dizolve în sectoarele învecinate, din moment ce ea însăşi ştie să facă dovada specificităţii sale fixându-şi propriile balize, atât fixe, cât şi flotante.

*

Fără a prezenta o „istorie" a curentelor esoterice moderne[2], cele nouă studii care urmează (ca şi cele publicate în volumul I) nu au decât pretenţia de a clarifica anumite aspecte ale acesteia. Ele au fost grupate în trei mari părţi:

Teozofii. Nu exista, după câte ştiu, nici o cronologie a curentului teozofic occidental (sfârşitul secolului al XVI-lea – secolul XX). De aici şi încercarea mea de periodizare (în sensul de a segmenta şi discuta acest curent în funcţie de perioadele-i de dezvoltare).

---

[1] Pentru o abordare succintă, dar substanţială a noţiunii de transdisciplinaritate, cf. Basarab NICOLESCU, „Entre le Savoir et l'Être: la Nature, aujourd'hui", in *Science et Gnose* (Actes du colloque A.R.I.E.S. à la Sorbonne, juin 1993), nr. XVII din *A.R.I.E.S.*, 1994, pp. 145-160. Şi, de acelaşi autor: „Errances et Convergences", in *Passerelles*, Paris, nr. 7, 1993, pp. 102-105.

[2] Am prezentat un scurt istoric al acestor curente in *L'Ésotérisme*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1992 (reed. 1994), pp. 23-124.

Ea este completată de două alte lucrări: una analizează operele lui Bernard Gorceix referitoare la emergența acestui curent în Germania barocă; cealaltă tratează despre o chestiune aparte: prezența discursului teozofic în dezbaterea referitoare la pedeapsa cu moartea.

Exerciții de imaginație. Așa cum am arătat mai sus, imaginația creatoare sau activă este unul dintre elementele constitutive ale esoterismului ca formă de gândire. *Magia, imaginatio, mundus imaginalis* sunt tot atâtea noțiuni-cheie în jurul cărora se articulează cele trei studii din această a doua parte.

Cu privire la „Tradiție". În legătură cu esoterismul, se vorbește adesea de „Tradiție" și nu întotdeauna în mod exact sau potrivit[1]. Analizarea felului în care anumiți esoterişti se situează în raport cu tradiția sau cu tradițiile de la care ei înșişi sau alții se reclamă poate sluji la precizarea acestei noțiuni. Investigația se axează pe trei exemple îndepărtate unele de altele în timp: autorii textelor proto-rozicruciene (începutul secolului al XVII-lea) și doi dintre contemporanii noștri, Valentin Tomberg și Raymond Abellio.

În prima sa ediție (1986), volumul I se încheia cu un capitol bibliografic, care a fost retras din ediția a II-a pentru a figura aici, considerabil adăugit față de prima versiune[2]. Acest „Ghid bibliografic pentru cercetare" nu vrea să fie un simplu apendice menit să reia referințele date pe parcursul lucrării. El a fost conceput mai curând ca una dintre posibilele „căi de acces" la esoterismul occidental modern; în speță, ca o unealtă de lucru în folosul cercetătorilor doritori să se orienteze în această disciplină considerată în ansamblu sau să găsească o serie de referințe utile despre fiecare curent în particular.

---

[1] Despre această noțiune în contextul curentelor esoterice occidentale, a se vedea contribuția mea „Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV^e-XX^e siècles)", în *Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII^e-XX^e siècles): filiations et emprunts*, Paris, Archè și La Table d'Émeraude, „ARIES", 1999, pp. 3-48. Trad. it.: *Esoterismo e tradizione*, Leumann (Torino), Elledici, „Religione e Movimenti", 1999, 80 pp.

[2] Ediția românească de față include în „Ghidul bibliografic...", la dorința expresă a autorului, și completările din traducerea engleză a volumului II (*Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 249-259), adică lucrările apărute între 1995-2000, originalul francez oprindu-se cu indicațiile bibliografice în 1994. De asemenea, s-a ținut cont și de celelalte modificări și adăugiri din aceeași traducere engleză (n. ed.).

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ

„Ghidul bibliografic pentru cercetare" aflat la sfârşitul volumului se opreşte în 2000. Or, bibliografia de faţă (lucrări istorice şi critice cu caracter general apărute din 1964 încoace) comportă destul de multe titluri esenţiale apărute după această dată; mi s-a părut deci necesar s-o inserez aici, cu atât mai mult cu cât ea nu se suprapune decât prea puţin cu „Ghidul...".

BOGDAN, Henrik, *From Darkness to Light. Western Esoteric Rituals of Initiation*, Göteborg, Göteborg University Editions, Department of Religious Studies, 2003. Studiu interesant tratând despre relaţiile dintre rituri şi societăţi iniţiatice de tip esoteric (în Occidentul modern).

BRACH, Jean-Pierre, *La Symbolique des nombres*, Paris, PUF („Que sais-je?"), 1995. Versiune augmentată: *Il simbolismo dei numeri*, Roma, Aekekios, 1999. Prezentând istoria aritmozofiei în Occident, autorul furnizează totodată opinii pertinente despre mai multe curente esoterice.

BONARDEL, Françoise, *L'Hermétisme*, Paris, PUF („Que sais-je?"), 2002 (ediţie revăzută şi adăugită; ed. I, 1985). De fapt, autoarea înţelege prin „Hermetism" un domeniu general care îl depăşeşte pe cel al hermetismului neoalexandrin şi pe cel al alchimiei. Abordare istorică şi destul de personală a subiectului.

(Le) Défi magique (Massimo Introvigne & Jean-Baptiste Martin, ed.), t. I: *Ésotérisme, Occultisme, Spiritisme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon-I, 1974 (Actele colocviului ţinut la Lyon în 1992). Conţine contribuţii interesante, atât punctuale, cât şi metodologice.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism (W.J. Hanegraaff, A. Faivre, J.-P. Brach, R. van den Broek, ed.), 2 vol., Leyde, E.J. Brill Academic Publishers, 2005. Cu siguranţă, lucrarea cea mai indispensabilă din toată lista de faţă. Redactată de circa 180 de colaboratori, ea acoperă domeniul istoric al esoterismului occidental din Antichitatea târzie şi până în zilele noastre.

Dictionnaire critique de l'ésotérisme (Jean Servier, ed.), Paris, PUF, 1998. Coordonatorul dicţionarului a înţeles să-l consacre unui fel de „esoterism universal", divizându-l în „sectoare" al căror ansamblu e presupus a trata aproape toate culturile din lume. Să semnalăm totuşi prezenţa sectorului „Esoterism occidental modern", al cărui conţinut corespunde, în esenţă, principalului nostru subiect.

Epochen der Naturmystik (Antoine Faivre & Rolf Christian Zimmermann, ed.), Berlin, Erich Schmidt, 1979. Tratează despre Filozofiile Naturii în contextul curentelor esoterice occidentale moderne.

Ésotérisme, Gnoses et Imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre (Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, Jean-Louis Vieillard-Baron, ed.), Louvain, Peeters („Gnostica"), 2001. Această lucrare colectivă se recomandă prin contribuţiile sale privind unele aspecte punctuale, cât şi prin cele ce privesc chestiuni de metodologie.

Études d'histoire de l'ésotérisme (Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant) (Jean-Pierre Brach & Jérôme Rousse-Lacordaire, ed.), Paris, Le Cerf, 2007. O frumoasă culegere de articole.

FAIVRE, Antoine, *Accès de l'ésotérisme* occidental, 2 vol., Paris, Gallimard („Bibliothèque des Sciences Humaines"), 1996. Conţine diverse studii istorice şi metodologice despre subiectul în cauză, atât punctuale, cât şi generale. Trad. engl.: *Access to Western Esotericism*, Albany (NY), State University of New York Press („S.U.N.Y. Series in Western Esoteric Traditions"), t. I, 1996; *Theosophy, Imagination, Tradition*, *ib.*, t. II, 2000. *L'Esotérisme*, Paris: Presses Universitaires de France („Que Sais-Je").

FRICK, Karl R.H., *Die Erleuchteten*, 3 vol., Graz, Ak. Druck- und Verlagsanstalt, 1973, 1975, 1978. Lucrare foarte documentată, mai cu seamă în privinţa societăţilor occidentale (masonice, paramasonice etc.) cu caracter esoteric.

GODWIN, Joscelyn, *The Theosophical Enlightenment*, Albany (NY), State University of New York Press („S.U.N.Y. Series in Western

Esoteric Traditions"), 1994. Lucrare fundamentală în ceea ce-i privește pe anumiți reprezentanți majori ai curentelor esoterice occidentale, îndeosebi din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times (Roelof van den Broek & Wouter J. Hanegraaff, ed.), Albany, State University of New York Press, 1998. Una dintre cele dintâi lucrări colective apărute, tratând specialitatea într-un mod specific.

HAMMER, Olav, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leyda, E.J. Brill, 2001. Una dintre cele mai recente lucrări fundamentale despre anumite curente esoterice occidentale contemporane majore, îndeosebi în relațiile lor cu fenomenul *New Age*.

HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in Mirror of Secular Thought*, Leyda, E.J. Brill, 1996 (și Albany, State University of New York Press, 1998). O lucrare fundamentală pe plan istoric și metodologic, care se referă nu numai la relațiile dintre *New Age* și curentele esoterice occidentale moderne, ci deopotrivă și la istoria acestora.

INTROVIGNE, Massimo, *Il Cappello del mago*, Milano, Sugarco, 1990. Versiune franceză mult prescurtată: *La Magie. Les nouveaux mouvements magiques*, Paris, Droguet & Ardent, 1993. O indispensabilă mină de informații.

LAURANT, Jean-Pierre, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX*ème *siècle*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992. O panoramă destul de completă a chestiunii.

—, *L'Ésotérisme*, Paris, Cerf, 1993. O abordare de sinteză interesantă.

*Magic, Alchemy and Science 15*th*-18*th *Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus* (Carlos Gilly & Cis van Hertum, ed.), 2 vol., Amsterdam, Centro Di („Bibliotheca Philosophica Hermetica"), 2002. Fiecare contribuție este prezentată în două limbi (italiană și engleză). Unei impozante însumări de erudiție vine să i se adauge una dintre cele mai bune selecții de ilustrații publicate vreodată.

MIERS, E. Horst, *Lexicon des Geheimwissens*, München, Wilhelm Goldmann, 1993. Mic dicționar bine documentat și extrem de practic.

Modern Esoteric Spirituality (Antoine Faivre & Jacob Needleman, ed.; ed. asociat, Karen Voss), New York, Crossroad, 1992 („World

Spirituality"). O culegere de contribuții, fiecare fiind consacrată unui anumit curent esoteric occidental.

PASI, Marco, *La Notion de magie dans le courant occultiste en Angleterre (1875-1947)*, 2004 (teză la Sorbona). În afara unei remarcabile expuneri istorice a curentului numit, această lucrare oferă un aport metodologic major în materie de noțiuni ca „magie", „ocultism" etc.

RIFFARD, Pierre, *L'Ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris, R. Laffont, 1990. Deși contestabilă pe plan metodologic, lucrarea conține o interesantă selecție de texte.

ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme, *Esotérisme et Christianisme (Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation,* Paris, Cerf („Cogitatio Fidei"), 2007.

STUCKRAD, Kocku von, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München, C.H. Beck, 2004. Ed. engl.: *Western Esotericism. A History of Secret Knowledge*, Londra, Equinox, 2005. Abordare originală, interesantă prin chiar caracterul pozițiilor metodologice ale autorului, care pot părea totuși contestabile.

WEBB, James, *The Occult Underground*, LaSalle (Ill.), Open Court, 1974. Și, de asemenea, *The Occult Establishment* (*ib.*), 1976. De importanță în privința unor curente și reprezentanți majori ai curentelor esoterice din secolele al XIX-lea și XX, în principal.

Western Esotericism and the Science of Religion (Antoine Faivre & Wouter J. Hanegraaff, ed.), Louvain, Peeters („Gnostica"), 1998 (Actele Conferinței internaționale a I.A.H.R. ținute la Mexico în 1995). Această lucrare colectivă se recomandă atât prin contribuțiile ei referitoare la unele aspecte punctuale, cât și prin acelea care tratează chestiuni de metodologie.

YATES, Frances A., *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy („Bibliothèque de l'Hermétisme"), 1996 (ed. I fr., 1988). Ed. originală: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964. Cartea aceasta suscită mereu numeroase comentarii privind interpretările autoarei, dar rămâne fundamentală în privința studierii și înțelegerii principalelor curente esoterice din epoca Renașterii, cât și ale unora dintre prelungirile lor. Ea a contribuit la avântul specialității pe plan academic.

ADDENDA

A) Reviste actuale cu caracter academic

Aries. Journal of Western Esotericism (R. Edighoffer, A. Faivre & W. J. Hanegraaff, ed.). Semestrial în patru limbi. Leyda, E.J. Brill, începând din 2001 (anterior, din 1985 în 2000: *Aries*, numere disponibile la Ed. Archè-Edidit, Paris).

Esoterica. The Journal of Hermetic Studies (Arthur Versluis, ed.). Apare numai *online* (www.esoteric.msu.edu), din 1999. Prezintă numeroase contribuţii cu caracter general, precum şi particular.

Chrysopoeia (Didier Kahn & Sylvain Matton, ed.), Paris, Archè & J.-C. Bailly. Apare neregulat din 1987, sub formă de volume adesea foarte copioase. Această serie e consacrată alchimiei, însă numeroase contribuţii depăşesc acest domeniu specific.

Gnostika (Hans Thomas Hakl, ed.), Sinzheim (Germania), AAWG. Trimestrială. Apare din 1996. Prezintă, pe de o parte, texte rare sau greu de găsit, iar pe de altă parte, o rubrică generoasă consacrată apariţiilor recente, colocviilor, activităţilor diverse legate de specialitate.

Politica Hermetica (Jean-Pierre Laurant, Jean-Pierre Brach etc., ed.), Lausanne, L'Âge d'Homme. Anuală. Apare din 1987. Consacrată în principiu relaţiilor dintre politică şi esoterism, însă conţinutul ei se revarsă din belşug şi asupra altor aspecte ale acestuia.

Theosophical History (James A. Santucci, ed.), Fullerton (CA), California State University. Trimestrială. Apare din 1985. Consacrată în principiu istoriei Societăţii Teozofice, dar conţinutul ei cuprinde numeroase materiale şi despre alte curente şi mişcări cu caracter esoteric.

B) Biblioteci specializate

– *Bibliotheca Philosophica Hermetica* de la Amsterdam. Cf. site www.ritmanlibrary.nl/

– *C.E.S.N.U.R.* (Center for Studies on New Religions) de la Torino. Cf. site http://www.cesnur.org/

– *Bibliothek Oskar R. Schlag* de la Zürich. Cf. site www.zb.unizh.ch/, rubrica „Spezialsammlungen", iar în interiorul acesteia subrubrica „Bibliothek Oskar R. Schlag".

– *Warburg Institute* de la Londra. Cf. site http://warburg.sas.ac.uk/mnemosyne/entrance.htm

ANTOINE FAIVRE

Meudon, august 2007

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEOZOFII

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CURENTUL TEOZOFIC
(SFÂRŞITUL SECOLULUI AL XVI-LEA – SECOLUL XX)

Încercare de periodizare

INTRODUCERE: CURENT TEOZOFIC ŞI SOCIETATE TEOZOFICĂ

Când se vorbeşte de teozofie, ar trebui să se precizeze întotdeauna despre care anume este vorba sau în ce sens se foloseşte acest cuvânt care are o lungă istorie[1]. James Santucci, în 1987, şi Jean-Louis Siémons, în acelaşi an, au publicat rezultatul cercetărilor lor referitoare la folosirea acestui cuvânt în Antichitatea târzie şi în Evul Mediu[2]. Din aceste lucrări reiese că Porphyr (234-305)

[1] Studiul de faţă, pe drept consacrat istoriei nu doar a unui curent, ci şi a unui cuvânt, a fost precedat de alte studii, mai sumare, pe care le-am publicat la rubrica „Théosophie" în *Encyclopaedia Universalis* (vol. XV, Paris, 1973, pp. 1095 sq., text ce ar trebui corectat şi îmbunătăţit în mai mult privinţe în vederea unei alte ediţii), în *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (Paris, Beauchesne, 1990, fasc. 96-98, col. 549 sq.) şi în *Dictionnaire critique de théologie* (Paris, P.U.F., 1998, pp. 1135-1137). Cf. şi „Introduction", in *Accès de l'ésotérisme occidental I*, Paris, Gallimard, 1986, reed. 1995 [trad. rom Ion Doru Brana, Nemira & Co, 2007].

[2] Jean-Louis SIÉMONS, *Théosophia. Aux sources néo-platoniciennes et chrétiennes (IIe-VIe siècles)*, Paris, Cariscript, 1988, 41 pp. James A. SANTUCCI, „On *Theosophia* and Related Terms", in *Theosophical History*, vol. II, nr. 3 (iulie 1987), pp. 107-110, Londra, Theosophical History Center; şi *ib.*, *Theosophy and the Theosophical Society*, Londra, Theosophical History Center, 1985. Despre cuvântul *theosophia* în literatura patristică, cf. şi G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, vol. I, Oxford, 1961, p. 636. Pentru întrebuinţarea cuvântului în Societatea

ar fi fost primul care a introdus termenul de *theosophia*, un *theosophos* fiind pentru el „o ființă ideală ce reunește în ea însăși calitatea unui filozof, a unui artist și a unui preot de cel mai înalt nivel"[1]. Iamblichos (cca 250-330) vorbește de „Muza divin inspirată" (*theosophos Mouse*). Proclus (412-485) folosește *theosophia* cu sensul de „doctrină". La primii autori creștini, de exemplu la Clement din Alexandria (cca 150-215), *theosophos* înseamnă „animat de o știință divină". La fel, cine îl citește pe Pseudo-Dionisie e greu să facă o deosebire între *theologia*, *theosophia* și „divina filozofie", în timp ce în cazul ultimilor platonicieni *theosophia* sfârșește prin a desemna o doctrină spirituală sau alta, ba chiar și teurgia. În sfârșit, în epoca Evului Mediu creștin, cuvântul devine practic sinonim cu *theologia*[2], *theosophoi* desemnându-i uneori, ca în *Summa Philosophiae* atribuită lui Robert Grosseteste (1175-1253), pe autorii Sfintei Scripturi[3].

Aceste câteva exemple dau la iveală atât o multiplicitate de sensuri, cât și o înrudire între ele. În consecință, deși e vorba tot de „Înțelepciune a lui Dumnezeu" sau de „cunoaștere a celor divine", fiecare, în funcție de preferințele sale, va pune accentul pe diferențele semantice sau, dimpotrivă, se va strădui să găsească numitori comuni. În primul caz, există riscul de a trece pe lângă legăturile subtile ce unesc autori diferiți; în cel de-al doilea, de a dizolva contururile și, ca atare, de a ajunge într-un întuneric în care toate pisicile sunt cenușii. Dar nu numai textele vechi – epoca târzie a Antichității și Evul Mediu – ne pun în fața acestei dileme, căci din Renaștere și până în zilele noastre cuvântul „teozofie" a continuat să fie folosit cu înțelesuri felurite. Scopul meu nu este de a prezenta o

---

Teozofică, cf. Jean-Louis SIÉMONS, „De l'usage du mot *théosophie* par Madame Blavatsky", in *Politica Hermetica*, nr. 7 (*Les Postérités de la théosophie: du théosophisme au Nouvel Âge*), Paris, L'Âge d'Homme, 1993, pp. 125-134.

[1] Jean-Louis SIÉMONS, *Théosophia...*, *op. cit.*, pp. 11 sq.

[2] *Ibid.*, pp. 13-18, 21-23, 26 sq. Pentru Ioan Scotus Eriugena, comentator (către 862) al lui Pseudo-Dionisie, cf. în special MIGNE, *Patrologie latine*, vol. 122, p. 1171.

[3] *Summa Philosophia Roberto Grosseteste ascripta*, in *Bäumker's Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, vol. IX, 1912, cf. p. 275 și *passim*. Unii comentatori și traducători ai lui Pseudo-Dionisie (de pildă, Hugues de Saint-Victor) păstrează cuvântul *theosophia*, dar în Renaștere cei mai mulți îi substituie sintagma *sapientia divina* (cf. *infra*, n. 3, p. 86).

simplă enumerare a accepțiunilor, ceea ce ar avea drept rezultat o descriere atomizată a peisajului, nici de a le readuce pe cele mai multe dintre ele la o orientare unică, ceea ce pare fie imposibil, fie a ține de un *parti pris* doctrinar. Ceea ce mă interesează în primul rând este de a atrage atenția asupra avantajului pe care îl prezintă pentru noi faptul a porni de la datul empiric[1], punându-ne întrebări de felul acesteia: este observatorul în măsură să vadă degajându-se concret, din multitudinea utilizărilor acestui cuvânt în Occident, câteva mari masive? Și, dacă răspunsul e afirmativ, din ce elemente este alcătuit fiecare dintre aceste masive? A aborda în acest fel chestiunea ne îngăduie în același timp să scăpăm de dilemă și să lăsăm peisajul să ni se înfățișeze așa cum e.

Răspunsul la prima întrebare pare a trebui să-i vină în minte oricărui vizitator al sălilor acestui muzeu imaginar pe care îl constituie curentele esoterice și mistice în Occidentul modern și contemporan. Două mari masive se detașează de tot restul – coline și vâlcele –, și anume: pe de o parte, un curent esoteric printre altele[2], care nu corespunde unei societăți constituite; pe de altă parte, o societate constituită, care și-a pus titlul de „teozofică", stabilindu-și și o orientare programată. Cel dintâi este la început o galaxie amorfă care a început să se constituie în climatul spiritual germanic de la sfârșitul secolului al XVI-lea, pentru a înflori în cel de-al XVII-lea într-atât încât să impregneze, până în zilele noastre, cu faze de creștere și de declin, o parte a culturii occidentale. Cel de-al doilea, Societatea Teozofică, creată oficial în 1875 din inițiativa Helenei Petrovna Blavatsky (1831-1891), și-a fixat de la bun început o serie de direcții, de obiective, relativ precise – așa cum se cuvine oricărei asociații –, astfel încât, pe drept sau pe nedrept, s-a putut vedea în ea o nouă mișcare religioasă și chiar o nouă religie. Între aceste două masive, asemănările sunt evidente: pe de o parte, amândouă ocupă un loc important în esoterismul occidental; pe de altă parte, amândouă pretind că se ocupă de „înțelepciunea" sau de

[1] Am crezut că pot proceda la fel pentru a aborda noțiunea de esoterism; cf. *supra*, „Cuvânt înainte" la prezenta lucrare.

[2] În afară de alchimie și astrologie, evident prezente anterior sub diverse forme, aceste alte curente esoterice din Occidentul modern sunt: hermetismul neoalexandrin, Cabala creștină, paracelsianismul, *philosophia occulta* sub diferite forme, teozofia și rozicrucianismul.

„cunoaşterea" „celor divine", într-o perspectivă defel teologică, ci gnostică – gnoza, îndeosebi cea a raporturilor şi medierilor care unesc omul cu lumea divină, fiind considerată ca o cale privilegiată de transformare şi de mântuire. Atunci de ce să le deosebim? Pentru că ele nu dispun de exact acelaşi corpus referenţial şi pentru că stilul lor este diferit. Corpusul referenţial al celui dintâi este de tip esenţialmente iudeo-creştin, textele sale fondatoare datând de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea. Corpusul referenţial al celui de-al doilea are un aspect mai universalist, fiind profund impregnat de elemente orientale, în special hinduse şi budiste. Bineînţeles, cele două corpusuri nu sunt etanşe; astfel, împrumuturile S.T. din curentul teozofic nu lipsesc câtuşi de puţin: Jean-Louis Siémons aminteşte (în *Politica Hermetica*, cf. *supra*, p. 71, n. 2) că doamna Blavatsky se referă de vreo douăzeci de ori la Böhme. Şi, recunoscând că între cele două curente (curentul teozofic propriu-zis şi S.T.) există evidente discrepanţe, Siémons adaugă că acestea „nu sunt totuşi de-ajuns pentru a crea între ele o prăpastie de netrecut". Nu putem fi decât de acord cu el în această privinţă. Dacă admitem că edificiul esoteric, aşa cum poate fi el observat, este făcut din mai multe locuinţe, atunci fiecare dintre acestea trebuie să posede un stil propriu. Şi dacă fiecare dintre cele două familii teozofice este destul de mare, destul de bogată pentru a ocupa cu totul una dintre aceste locuinţe, nimic n-o împiedică să împartă cu cealaltă familie părţile comune şi împrejurimile. Tot aşa, dacă există în Europa un curent romantic, n-ar fi de nici un folos să-i adăpostim sub acelaşi acoperiş pe Novalis şi pe Alfred de Musset, decât dacă vrem să vorbim de romantismul etern, aşa cum alţii vorbesc de „Tradiţia primordială". Dar acesta-i un alt obiect de studiu, esenţialmente subiectiv, ba chiar doctrinar – care nu ţine de discursul istoricului.

După ce am stabilit această distincţie, obiectivul nostru, în continuare, e de a-l prezenta, sub forma unei periodizări succinte, pe primul dintre aceste două mari masive, în geneza, istoria, specificitatea sa. Acest curent îmi pare a fi parcurs patru perioade distincte care constituie un fel de şarpantă a prezentei comunicări[1]: 1) La

[1] Periodizarea prezentată aici se deosebeşte de cea pe care o sugerase Bernard GORCEIX: „O istorie a teozofiei germane, din secolul al XVI-lea până

sfârşitul secolului al XVI-lea şi în tot cursul celui de-al XVII-lea, crearea unui corpus specific de texte care, cu începere din această epocă, vor fi calificate drept „teozofice". Este, într-un anumit fel, prima „epocă de aur" a acestui curent. 2) Extinderea acestui corpus şi receptarea sa de către istoriografia filozofiei, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. 3) Recrudescenţa acestui curent în epoca preromantică, apoi în cea romantică (a doua „epocă de aur"). 4) Estomparea, dar şi permanenţa sa, de la mijlocul secolului al XIX-lea până în prezent.

I. NAŞTEREA ŞI PRIMA EPOCĂ DE AUR A CURENTULUI TEOZOFIC (SFÂRŞITUL SECOLULUI AL XVI-LEA – SECOLUL AL XVII-LEA)

Geneză şi apariţie

La sfârşitul veacului al XV-lea se constituie ceea ce s-ar putea numi schiţa peisajului esoteric occidental modern, datorată apariţiei unor curente noi, reactualizării sau adaptării unor tradiţii mai vechi şi, mai cu seamă, unei dorinţe de a stabili legături reciproce

---

în secolul al XIX-lea, ar trebui să distingă trei perioade: perioada böhmeană (Jakob Böhme, 1575-1624), anunţată de Valentin Weigel, renaşterea cabalistică şi alchimistă din secolul al XVI-lea, paracelsianismul lui Gerhard Dorn; perioada de la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, din jurul lui Friedrich-Christoph Œtinger (1702-1782), contemporană cu reînnoirea cabalistică la Knorr von Rosenroth (1636-1689) şi cu mişcarea swedenborgiană, cu Johann Albrecht Bengel, Johann Conrad Dippel, Philipp Matthaeus Hahn; cea de-a treia perioadă, cea mai bogată, a romantismului mistic, anunţată de mişcarea iluministă franceză, cu Kirchberger, Kleuker, Eckartshausen, Baader etc." (Bernard GORCEIX, *La Mystique de Valentin Weigel (1533-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Université de Lille III, 1972, pp. 455 sq., notă). Această periodizare este posibilă dacă se consideră că „perioada böhmeană" încetează curând. În ceea ce mă priveşte, sunt mai degrabă tentat să văd întregul secol al XVII-lea ca o unitate. Să adăugăm că Œtinger nu începe să publice înainte de 1731, adică la 53 de ani după *Kabbala Denudata* a lui Knorr von Rosenroth (1677), şi că nici operele lui Bengel, nici Cabala creştină nu aparţin curentului teozofic *stricto sensu* (chiar dacă această Cabală e o formă de teozofie). În fine, că „mişcarea swedenborgiană" începe în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

între aceste diverse domenii de cercetare sau de cunoaştere. Printre ele figurează hermetismul neoalexandrin, Cabala creştină, „*la magia*" – în sensul în care o înţelege Pico della Mirandola – şi, bineînţeles, alchimia şi astrologia. În secolul al XVI-lea, curentul paracelsian vine să sporească acest fluviu, iar în momentul – sfârşitul secolului – în care scrierile lui Paracelsus (1493-1541) încep să fie publicate în mod sistematic, apare un alt curent care, curând, va fi botezat „teozofie". Născut în Germania ca şi cel dinaintea sa, îi este profund tributar acestuia, cu care prezintă cele mai multe afinităţi. Paracelsus introdusese în esoterismul european un mod de reflecţie asupra Naturii, o cosmologie făurită din magie, medicină, alchimie, chimie, ştiinţă experimentală, din speculaţii complexe asupra reţelelor de corespondenţe unind diferitele niveluri de realitate ale universului. Dar prin accentul pus pe ceea ce el numeşte „lumina naturii", Paracelsus rămâne în general înăuntrul limitelor „cauzelor secunde" (deşi pretinde a merge până la „principii"). Este apoi rândul unor minţi inspirate să le insereze pe acestea în viziuni mai globalizante, adică să asigure întru câtva tranziţia de la paracelsianism la teozofia propriu-zisă. Aceşti cărturari ni se înfăţişează cu adevărat ca fiind „proto-teozofii".

Este vorba, pe de o parte, de trei spiritualişti germani: Weigel, Khunrath şi Arndt. Teozofia lui Valentin Weigel (1533-1588) „se naşte din remarcabila întâlnire a două tradiţii: tradiţia misticii renano-flamande, pe care el o menţine cu cea mai multă forţă în secolul Reformei, şi influenţa acelei mari sinteze paracelsiene, cunoscută în Germania abia după pacea de la Augsburg"[1]. Heinrich Khunrath (1560-1605) este autorul (printre alte lucrări) al unui *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* (1595 şi 1609), tratat alchimico-teozofic a cărui influenţă este considerabilă asupra majorităţii curentelor esoterice din secolul al XVII-lea. Autorul prezumtiv al unui interesant comentariu la patru planşe din *Amphitheatrum*, Johann Arndt (1555-1621), în ale sale *Vier Bücher vom wahren Christenthum* (în special în volumul al IV-lea, 1610), elaborează ceea ce, cu începere de la el, se va numi „teologie mistică" – titlul

[1] *Ibid.*, p. 15. Să reamintim totuşi că există două mari curente paracelsiene: unul mai degrabă raţional şi „ştiinţific", reprezentat de autori precum Quercetanus sau Severinus, care nu ţin de esoterism, şi celălalt, care ne interesează aici.

unui tratat al lui Pseudo-Dionisie –, dar o face încercând să îmbine mistica medievală, moştenirea paracelsiană şi alchimia, punând accentul pe o facultate pe care ar poseda-o omul de a accede la o „a doua naştere", înţeleasă ca dobândire a unui nou trup în sufletul ales. Influenţa lui Arndt va fi considerabilă nu numai asupra teozofiei, ci şi în geneza curentului rozicrucian. Acestor nume să le adăugăm alte trei; mai întâi, e cel al lui Aegidius Gutmann (1490-1584), a cărui *Offenbahrung göttlicher Majestät* va fi publicată abia în 1619; dar, scrisă în 1575, lucrarea a circulat mult între timp şi a contribuit şi ea la această geneză, precum şi la cea a curentului teozofic. Apoi, pe cel al heterodoxului german Caspar Schwenckfeld (1490-1561) care, în pofida docetismului său, elaborează o teorie a cărnii spirituale („*Geistleiblichkeit*"), noţiune ce avea să devină capitală pentru teozofie. În sfârşit, pe cel al lui Gerhard Dorn (cca 1530-cca 1584), editor şi comentator al lui Paracelsus; în scrierile sale alchimice, el dezvoltă o Filozofie a Naturii (o *Physica* vizionară foarte elaborată care, prin numeroase aspecte, o anunţă pe cea a lui Böhme[1]).

Cu Jakob Böhme (1575-1624), curentul teozofic îşi găseşte caracteristicile definitive, opera böhmeană reprezentând un fel de nucleu a ceea ce va constitui corpusul teozofic clasic. În 1610, contemplând într-o zi un vas din cositor, Böhme are prima sa „viziune", o revelaţie subită datorită căreia intuieşte dintr-o dată existenţa reţelelor de corespondenţe şi a implicaţiilor dintre diferitele lumi sau niveluri ale realităţii. Atunci scrie prima sa carte, *Aurora*, în care suntem tentaţi să vedem actul de naştere a curentului teozofic propriu-zis. Această carte este urmată de multe altele, redactate şi ele, toate, în germană şi reprezentând o ştafetă pe care o preiau destul de repede numeroşii spiritualişti angajaţi pe urmele sale.

---

[1] Totuşi, la Arndt moştenirea lui Paracelsus nu este esenţialul; ceea ce contează este teologia mistică moştenită de la Tauler prin *devotio moderna* şi *Theologia Deutsch* – o teologie mistică vulgarizată pe planul unei *praxis pietatis*. Despre noţiunea de „carne spirituală" la Caspar Schwenckfeld, cf., de exemplu, Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Armand Colin, 1955, *Cahiers des Annales*, nr. 10, p. 16. Cele mai multe dintre textele lui G. Dorn au fost reeditate în *Theatrum Chemicum*, ceea ce a contribuit mult la difuzarea lor, cu atât mai mult cu cât acesta a avut parte de mai multe reeditări (Ursel, 1602; Strasbourg, 1613 şi 1659-1661). Este posibil ca Böhme să-l fi cunoscut pe G. Dorn prin *Theatrum*.

Teozofia lui Böhme este un fel de amalgam între tradiția mistică medievală a secolului al XVI-lea german și o cosmologie de tip paracelsian. Iudeo-creștină, ea se prezintă ca o hermeneutică vizionară aplicată textelor biblice. Germanică prin limba sa, ea este „barbară" și în sensul că nu datorează practic nimic curentelor esoterice latine sau grecești, fie că-i vorba de hermetismul neoalexandrin sau de Cabala creștină. În ea se regăsesc mai degrabă elemente de alchimie, un pic de Cabală iudaică, dar mai cu seamă, să repetăm acest lucru, paracelsianism. Cu toate acestea, sinteza böhmeană se va extinde cu mult în afara țărilor germanice, dată fiind înzestrarea ei cu o serie de caracteristici care, puse la un loc, vor polariza vreme îndelungată atenția unui public larg, la ale cărui așteptări răspund pe deplin, și vor suscita destule vocații de teozofi.

Caracteristicile teozofiei și motivele succesului său

Între teozofi nu există mare unitate doctrinară, dar există trăsături comune. Propun să distingem trei:

a) *Triunghiul Dumnezeu-Om-Natură.* Această speculație iluminată se referă deopotrivă la Dumnezeu – natura lui Dumnezeu, procesele intradivine etc. –, la Natură – eternă, sau ideală, sau concretă – și la Om – originea sa, locul său în univers, rolul său în economia mântuirii etc. În principal, ea se referă la relațiile dintre aceste trei instanțe. Cele trei unghiuri ale acestui triunghi (Dumnezeu-Om-Natură) întreține raporturi reciproce extrem de complexe, conform unor procese dramatice, precum și raporturi cu Scriptura (imaginația activă permite înțelegerea tuturor acestor corespondențe).

b) *Primatul miticului.* Imaginația activă, creatoare a teozofului se sprijină pe datul Revelației, însă privilegiind întotdeauna elementele cele mai mitice ale acesteia (prezente, de exemplu, în Cartea Facerii, în viziunea lui Iezechiel, în Apocalipsă), cu o tendință a de a le mitiza pe cele care sunt mai puțin mitice. Astfel sunt puse în scenă personaje, miteme, *scenarii*, ca Sophia, îngerii, androginul primitiv, căderile succesive (a lui Lucifer, a lui Adam, a Naturii) etc., adică elemente pe care teologii au tendința fie să le raționalizeze, fie să le treacă sub tăcere. Teozofia este un fel de

teologie a imaginii. Se poate vorbi aici de o reîntoarcere la un imaginar multiform pornind de la care teologiile propriu-zise trebuiseră să lucreze, dar pe care, pentru a se constitui, îl prezentaseră într-un mod raţional, lăsând să se desprindă de ele ceea ce, pentru ele, nu mai era decât zgură[1].

c) *Accesul direct la lumile superioare.* Omul posedă în el însuşi facultatea[2], în general adormită, dar mereu potenţială, de a se „branşa", oarecum, direct la lumea divină sau la cea a unor entităţi superioare. Această facultate se bazează pe existenţa în noi a unui organ special, un fel de *intellectus*, care nu este altceva decât imaginaţia noastră – în sensul cel mai pozitiv şi creator al termenului. O dată realizat, acest contact posedă trei virtuţi: permite explorarea tuturor nivelurilor de realitate; asigură un soi de compenetrare a divinului şi-a umanului; dă spiritului nostru posibilitatea de a se „fixa" într-un corp de lumină, adică de a efectua o „a doua naştere". Vedem aici raportul cu mistica; totuşi, mistica pretinde că aboleşte imaginile, în timp ce pentru Böhme şi urmaşii săi imaginea este, dimpotrivă, împlinire[3].

---

[1] De aceea teozofia este, în general, mai uşor acceptată în cadrul religiilor fără dogmă constrângătoare. Cabala din *Zohar* nu e altceva decât o teozofie iudaică (cf. Gershom SCHOLEM, *Les Grandes Courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1960, pp. 221 sq.). Despre teozofie şi islam, cf. *infra*, „Noi puncte de vedere asupra teozofiei". În ceea ce priveşte căderile succesive, să reamintim că există două: una e descrisă în Biblie şi este cea a lui Adam; cealaltă, a lui Lucifer, este practic absentă din Biblie. Or, scopul teozofului este tocmai acela de a se aventura în afara Scripturii, pentru a obţine cheia problemei majore: *Unde Malum?* G. Scholem vede în această întrebare originea însăşi a speculaţiei de tip teozofic; în orice caz, ea se află la originea gândirii lui Böhme. Teozofia este întru câtva o teodicee; e vorba întotdeauna, mai mult sau mai puţin, de a-l dezvinovăţi pe Dumnezeu (această ultimă observaţie mi-a fost sugerată de Pierre Deghaye).

[2] Această facultate este bineînţeles comparabilă cu cea a minţii (*mens*, *nous*) umane după *Corpus Hermeticum* şi cu scânteia sufletului (*Seelenfunken*) după Meister Eckhart.

[3] Această lume este de aceeaşi natură ca *mundus imaginalis* de care vorbeşte Henry Corbin în legătură cu teozofia Islamului (cf. *infra*, „Noi puncte de vedere asupra teozofiei"). Dar Divinitatea însăşi, pentru Böhme, nu va fi niciodată cunoscută: ea ocupă o lumină total inaccesibilă. Cât despre revelarea ei în Natură, numai omul născut de sus o primeşte. Böhme citează necontenit I Corinteni, 2, 14: „Omul firesc nu primeşte cele ale Duhului lui Dumnezeu [«omul firesc = *der natürliche Mensch, der psychische Mensch*», adică «omul care nu e spiritual»]."

Aceste trei caracteristici nu ies din domeniul esotericului[1]. Nici una nu este proprie teozofiei, dar prezența simultană a toate trei alcătuiește, în interiorul domeniului, specificitatea discursului teozofic. Specific ne apare și stilul său. El este în general baroc, nu numai pentru că deja opera lui Böhme și a succesorilor săi germani direcți este puternic marcată de această formă de expresie în acel moment dominantă, ci mai cu seamă din cauza recursului permanent la mituri ale căderii, ale reintegrării, ale transformării, trăite sau retrăite în mod dramatic în sufletul teozofului. De aceea acest barochism va mai fi prezent, deși cu mai puțină spontaneitate efervescentă, la unii teozofi din perioadele ulterioare.

Ne putem întreba ce anume a favorizat, în secolul al XVII-lea, ecloziunea și succesul acestui tip de discurs. Stilul – forma de artă – singur n-ar putea fi o explicație. A contribuit la aceasta și un alt factor, anume apariția și voga – amintite mai sus – esoterismului considerat ca un cumul de curente și de tradiții constituind un corpus referențial devenit specific spre sfârșitul secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea. Teozofia abia născută se vede repede agregată la aceste curente, la acest corpus, și ea profită de această vogă. Dar au mai acționat și alți factori. În afara absenței unei unități

---

Acestea fiind zise, dacă este adevărat că mistica pretinde că aboleşte imaginile, faptul se referă în mod esențial la marii contemplativi (și încă ar trebui să nuanțăm: cf., de pildă, cazul Hildegardei din Bingen sau al Mariei d'Agreda). Pierre Deghaye notează cu deosebită justețe: „Teozofia descrie în principal viața intradivină. Teologia mistică tratează de asemeni despre această viață. Un Tauler evocă în mod firesc procesul vieții divine pe planul trinitar. Dar ceea ce ocupă cel mai mult loc în această teologie mistică este descrierea stărilor lăuntrice. Contemplativul este mereu atent la propriul său adânc, aceasta e o regulă pentru el, iar când își relatează experiența, subiectul său esențial este viața sufletului. Cât despre teozof, el ne face mai mult să uităm de persoana sa, prezentându-se mai cu seamă ca spectator al misterelor, fără a proceda neapărat la o întoarcere spre el însuși" (Pierre DEGHAYE, *La Doctrine ésotérique de Zinzendorf (1700-1760)*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 443). Și, de asemenea: „Pentru teozof sau pentru teologul înrudit, rodul gândurilor noastre se materializează sub forma vizibilă a simbolului" (*ibid.*, p. 540).

[1] Cel puțin, din domeniul esoteric așa cum am încercat să-l circumscriu ca formă de gândire constituită de prezența a patru elemente fundamentale (ideea de corespondențe universale; ideea de Natură vie; importanța imaginației creatoare și a medierilor de care este inseparabilă; rolul transmutației de sine și/sau a Naturii) și a două elemente secundare (noțiunile de transmisie și de „concordanță"). Cf. *supra*, „Cuvânt înainte" la prezenta lucrare.

doctrinare şi chiar a unei doctrine pur şi simplu (există doar sisteme de gândire, proprii fiecărui teozof), trăsătură de natură a atrage spiritele sătule de certurile religioase din acea epocă în care izbucneşte Războiul de Treizeci de Ani, să distingem patru factori de tip politico-religios, legaţi de luteranism, şi doi de tip filozofico-ştiinţific.

Teozofia se iveşte mai întâi în ţinut luteran. Or, luteranismul autorizează, cel puţin teoretic sau prin definiţie, libera cercetare care, la anumite spirite inspirate, poate lua o turnură profetică. Apoi, această religie se caracterizează printr-un amestec paradoxal de misticism şi raţionalism, de unde nevoia de a pune în discurs experienţa interioară şi, invers, de a asculta discursuri pentru a le transforma în experienţă interioară. În plus, la începutul secolului al XVII-lea, la mai puţin de o sută de ani de la Reformă, sărăcia spirituală a predicării protestante, uscăciunea teologiei sale sunt uneori dureros resimţite, de unde o nevoie de reîntoarcere la izvoare. Acestor trei factori li se adaugă un al patrulea element, ce se prezintă ca o provocare căreia trebuie să i se răspundă: dacă mediile (aristocratice, medicale) în care s-a născut teozofia luterană se bucură de o oarecare libertate faţă de pastori, nu înseamnă că activitatea profetică este tolerată cu indulgenţă; la Görlitz, Böhme e ţinta persecuţiilor pastorului principal, iar în multe locuri poporul este extrem de dogmatic. Aceiaşi factori explică, în aceeaşi epocă, apariţia curentului rozicrucian, şi el nou venit în peisajul esoteric occidental şi, de asemenea, curent „reformator". De aceea se poate observa că, începând din Renaştere, cei mai mulţi dintre gânditorii esoterizanţi sunt, în diferite privinţe, „reformatori", dacă dăm acestui cuvânt un sens general care nu se confundă cu protestantismul.

Pe plan filozofico-ştiinţific, este un loc comun să reamintim că epoca asistă la intensificarea unei dorinţe de unitate a ştiinţelor şi a eticii – o nevoie de unificare a gândirii. Ideea unei solidarităţi a savanţilor, cea a unei ştiinţe „totale" fac parte din climatul spiritual şi intelectual. Or, teozofia pare să răspundă acestei nevoi. Prin esenţă, ea este globalizantă. Prin vocaţie, se arată predispusă să integreze totul într-o armonie generală. La fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte rozicrucianismul (*Fama Fraternitatis*, 1614; *Confessio*, 1615) şi curentul „pansofic" pe care îl suscită, pansofia prezentându-se mai ales, precum o înţelege Jan Amos Comenius (1592-1670),

ca un sistem de cunoaştere universală, toate lucrurile fiindu-i lui Dumnezeu rânduite şi clasificate conform unor raporturi de analogie. Sau, dacă vreţi, o cunoaştere a celor divine dobândită pornind de la lumea concretă, de la întregul univers, căruia trebuie să i se descifreze mai întâi „signaturile" sau hieroglifele[1]. Al doilea factor filozofico-ştiinţific este apariţia mecanicismului, care favorizează ecloziunea cartezianismului. În opoziţie cu această nouă formă de imaginaţie ştiinţifică şi împotriva unei episteme care goleşte universul de „corespondenţele" sale, teozofia şi pansofia reafirmă locul microcosmosului în macrocosmos. Fireşte, nu se poate spune despre teozofie că ar fi ştiinţifică, şi nici că pansofia însăşi ar fi depăşit vreodată nivelul proiectului. Cu toate acestea, şi una, şi cealaltă le apar pe atunci multor spirite ca o promisiune, o speranţă, o nouă aurora a gândirii. În plus, aspectul poetic al discursului lor favorizează o întrepătrundere a literaturii şi a ştiinţei şi, pe cale de consecinţă, contribuie la dezvoltarea popularizării ştiinţifice.

---

[1] Contrar celor scrise de Frances A. YATES (în *The Rosicrucian Enlightenment*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 169), termenul de *pansophia* nu i se datorează lui Patrizi, ci poate să fi fost derivat din terminologia acestuia (*panarchia, panpsychia, pancosmia*), sau împrumutat direct de la Filon ori de la Pseudo-Dionisie. Carlos GILLY, care făcea această remarcă în 1977 (cf. studiul său „Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit", pp. 57-137, *Basler Zeitschrift fiir Geschichte und Altertumskunde*, nr. 77, 1977, p. 80), atrăgea atenţia şi asupra folosirii termenului de *pansophia* încă din 1596, într-o scriere a hermetistului polonez Bartholomäus SCLEUS, *Instanz Theologia universalis*, reluată în *Theosophische Schriften* ale acestui autor (Amsterdam, 1686, cf. p. 181). În această epocă precisă, *pansophia* trimite la un concept general desemnând înţelepciunea prin iluminare divină, adică teozofia; sau înţelepciunea prin lumina Naturii, numită şi *anthroposophia* (cf. şi *infra*, n. 1, p. 87). Gilly observa şi că *pansophia* reapare în chiar în titlul „disertaţiei" medicului olandez Henricus VAN HEER, *Altar Iatrosophicum paniasoni pansophiaeque dicatum* (Basel, 1600), deşi nu în sensul pe care i-l va da curentul rozicrucian, ci mai degrabă în cel al unei cunoaşteri universale. În schimb, ca termen făcând trimitere la conceptul general de teozofie şi de ştiinţă a Naturii, el se găseşte la Henricus NOLLIUS (*Physica Hermetica*, Frankfurt, 1619, p. 689). Will-Erich PEUCKERT (*Pansophia. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Berlin, 1936, cf. pp. 392 sqq.; reed. Berlin, E. Schmidt, 1956) a introdus un pic de confuzie între „teozofie" şi „pansofie". Pentru o listă a autorilor care folosesc termenul de „pansofie", cf. W. BEGEMANN („Zum Gebrauche des Wortes Pansophia", in *Monatschefte der Comenius-Gesellschaft*, vol. 5, 1896, pp. 210-221) şi K. SCHALLER, *Pan. Untersuchungen zur Comenius-Terminologie*, Haga, 1958, pp. 14 sq.

Primul corpus şi primele discursuri critice

Prin corpus teozofic al secolului al XVII-lea vom înţelege ansamblul textelor pe care teozofii înşişi şi observatorii neteozofi (istoricii, teologii) le consideră ca făcând parte din această familie. Lista lor se întocmeşte adesea, bineînţeles în câteva variante, în funcţie de numele autorilor şi fără ca termenul de „teozof" (sau de „teozofie") să apară neapărat de fiecare dată. Să prezentăm aici numele autorilor din secolul al XVII-lea cel mai frecvent citaţi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, distingându-i în funcţie de ţări şi limitându-ne pentru fiecare la un singur titlu. În afară de Paracelsus şi Weigel, citaţi adesea ca reprezentanţi ai curentului teozofic, şi în afară de Böhme, al cărui nume revine mereu şi ale cărui opere cunosc numeroase ediţii şi traduceri[1], e vorba, mai întâi în Germania, de: Johann Georg Gichtel (1638-1710), *Theosophia Practica* (publicată în 1722, dar scrisă cu mult înainte); Quirinus Kuhlmann (1651-1689), *Kühlpsalter*, 1677; Gottfried Arnold (1666-1714), *Das Geheimnis der Göttlichen Sophia*, 1700. Uneori, listele îi menţionează şi pe Aegidius Gutmann (1490-1584), *Offenbahrung göttlicher Majestät* (cf. *supra*) şi Julius Sperber (?-1616), *Exemplarischer Beweiss*, 1616. În Olanda: Johann Baptist Van Helmont (1577-1664), *Aufgang der Arzneikunst*, 1683, şi Franziscus Mercurius Van Helmont (1618-1699), *The Paradoxical Discourses concerning the Macrocosm and the Microcosm*, 1685. În Anglia: Robert Fludd (1574-1637), *Utriusque Cosmi Historia*, 1617-1626; John Pordage (1608-1681), *Theologia Mystica, or the Mystic Divinitie of the Æternal Invisibles*, 1683; Jane Leade (1623-1704), *The Laws of Paradise, given forth by Wisdom to a Translated Spirit*, 1695; Henry More (1614-1687), neoplatonicianul de la Cambridge, este câteodată adăugat la această listă. În Franţa: Pierre Poiret (1646-1719), *L'Économie divine, ou Système universel et démontré des œuvres et*

[1] Despre ediţiile operelor lui Böhme în germană şi în traduceri, cf. bibliografia cvasi-exhaustivă prezentată de Werner BUDDECKE, *Die Jakob Böhme Ausgaben. Ein beschreibendes Verzeichnis*, Göttingen, L. Häntzschel, 1937 şi 1957 (2 volume). Literatura a rămas abundentă. Printre cele mai bune lucrări, să semnalăm: John SCHULITZ, *Jakob Böhme und die Kabbalah*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1933; Pierre DEGHAYE, *La Naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985.

des devoirs de Dieu envers les hommes, 1687, şi Antoinette Bourignon (1616-1680), *Œuvres* (editate de Pierre Poiret în 1679 şi 1684).

Cam asta ar fi tot. Relativ puţine nume, însă un corpus important (mai mulţi dintre aceşti autori au fost prolifici). Exceptându-i pe Sperber, cei doi Van Helmont, Fludd, More şi, bineînţeles, Gutmann, găsim aici o majoritate de „discipoli" ai lui Böhme. Se poate observa de asemenea că, cu rare excepţii (de pildă, Robert Fludd), teozofii nu scriu în latină, ci într-o limbă vernaculară, care se pretează mai bine la exprimarea viziunilor şi a sentimentelor decât latina, aflată atât de departe de limba lor maternă. Acelaşi lucru este valabil şi pentru „proto-teozofi", cu excepţia lui Khunrath. Alături de scrierile propriu-zise, trebuie să menţionăm şi existenţa unei bogate iconografii teozofice – o „teozofie prin intermediul imaginii" –, a cărei apariţie fusese ca şi inaugurată, în chip somptuos şi auroral, de *Amphitheatrum*-ul lui Khunrath, şi ale cărei exemple cele mai frumoase se găsesc în ediţia operelor complete ale lui Böhme, editate în 1682 de Gichtel. Ce-i drept, este epoca imaginilor esoterice, după cum o dovedesc numeroase cărţi de alchimie ilustrate, publicate în tot cursul primei jumătăţi a secolului al XVII-lea. Dar această înflorire iconografică nu va supravieţui câtuşi de puţin sfârşitului de veac; va trebui să se aştepte vreo sută de ani pentru a o vedea reapărând, însă chiar şi atunci strălucirea ei nu va fi decât de scurtă durată (cf. *infra*, „Cele trei spaţii ale peisajului").

Spre sfârşitul secolului, mai mulţi filozofi şi istorici încep să vorbească despre teozofie, adoptând faţă de ea o atitudine de acceptare sau de respingere. Doi dintre ei merită mai cu seamă atenţia noastră, atât pentru modul în care folosesc vocabularul, cât şi pentru conţinutul lucrărilor lor. Cel dintâi, Ehregott Daniel Colberg (1659-1698), pastor protestant la Greifswald, se dedă la un atac în regulă împotriva mai multor curente spirituale în care observă un pericol pentru credinţă. Chiar şi numai titlul cărţii sale, publicate în 1690-1691, este un program explicit: *Creştinismul platonico-hermetic...*[1]. Ţintele sale sunt hermetismul alexandrin, Paracelsus,

[1] Ehregott Daniel COLBERG, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum, begreiffend die historische Erzehlung vom Ursprung und vierlerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer,*

Böhme, astrologia, alchimia, pansofia, dar şi, la modul mai general, mistica. În toate acestea, el crede că vede un numitor comun, şi anume postulatul conform căruia omul, de origine divină, posedă facultatea de a se autodiviniza datorită unei cunoaşteri sau unor exerciţii adecvate. Cu toate că termenul de „teozofie" nu apare aici, noţiunea este prezentă, deşi fără contururi precise; ea este ilustrată de câteva nume (în afară de Paracelsus şi Böhme, de Antoinette Bourignon) şi integrată unor curente învecinate, cu care constituie o bună parte a peisajului esoteric. Prin teozofi, pietismul este cel pe care îl atacă cel mai mult Colberg. Iar prin pietism, el vizează teologia mistică, deoarece mistica deifică omul. Ceea ce respinge Colberg este teoria unei noi naşteri, concepute ca o regenerare a omului pe pământ, în opoziţie cu doctrina învinovăţirii. Noua naştere este – cel puţin în Germania – marea idee nu numai a lui Böhme şi a lui Arndt, ci şi a pietiştilor şi a teozofilor de tot felul. Foarte citită, cartea lui Colberg va fi reeditată în 1710.

Cel de-al doilea istoric este Gottfried Arnold, el însuşi teozof (cf. *supra*), autor a două *Istorii*. Monumentala sa *Istorie imparţială a sectelor şi a ereziilor...*, publicată în 1699-1700, poartă un titlu un pic înşelător, deoarece este prea limitativ (teozofia şi multe alte curente tratate de Arnold nu au în sine nimic sectar sau eretic). Această *Istorie* este urmată de o alta, intitulată *Istorie şi descriere a teologiei mistice...* (1703)[1]. În prima dintre cele două, teozofia este prezentată cu o deosebită preocupare de a informa (această voluminoasă carte a rămas oricum o lucrare de referinţă foarte consultată în materie de curente spirituale) şi cu multă simpatie. Ea este întrucâtva un răspuns la cartea lui Colberg, pe care îl şi citează de altfel cu acest prilej, dar, spre deosebire de acesta,

---

Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäuffer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten, Frankfurt-Leipzig, 1690 şi 1691 (2 vol.), reeditată în 1710.

[1] Gottfried ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, vom Anfang des neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt, 1699-1700 (2 vol.), reeditată în 1729. De acelaşi autor: *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottes Gelehrtheit wie auch derer alten und neuen mysticorum*, Frankfurt, 1703 (urmată, în acelaşi volum, de *Vertheidigung der mystischen Theologie*). Ediţia latină: *Historia et descriptio theologiae mysticae, seu theosophiae arcanae et reconditae, itemque veterum et novorum mysticorum*, Frankfurt, 1702. Cum se vede după acest ultim titlu, *theosophia* este *Gottesgelehrtheit*, adică pur şi simplu o formă de teologie.

Arnold lasă deoparte anumite curente ale esoterismului, ca hermetismul neoalexandrin (deşi îi consacră câteva pagini în cartea din 1703). Teozofii despre care tratează sunt Böhme, Antoinette Bourignon, Poiret, Kuhlmann. Zăboveşte mult şi asupra scrierilor lui Paracelsus şi ale rozicrucienilor. În cea de-a doua *Istorie* (1703), revine la Böhme mai îndelung şi îl menţionează pe Thomas Broomley. Dar, ca şi Colberg, el nu face nici o distincţie între aceşti spiritualişti şi misticii propriu-zişi[1]. Şi, chiar dacă face apologia lui Böhme, nu este discipolul său. Ceea ce slăveşte el mai presus de orice este teologia mistică, reprezentantă, în opinia sa, a adevăratului creştinism. În rest, el nu foloseşte deloc termenii de „*Theosophie*" şi „*theosophisch*", cel puţin în prima sa *Istorie* – iar în cea de-a doua nu le conferă sensul care ne interesează aici.

Acest sens, într-adevăr, rămâne fluctuant la sfârşitul secolului al XVII-lea – şi aşa va rămâne mereu. În zorii veacului precedent, „*theosophista*" e întrebuinţat peiorativ. Astfel, pentru Johann Reuchlin el desemnează un scolastic decadent, iar pentru Cornelius Agrippa, un teolog risipitor cu silogismele[2]. Alabri (pseudonimul lui Johannes Arboreus), în a sa *Theosophia* apărută în mai multe volume între 1540 şi 1553, cere ca o parte a învăţământului religios să fie rezervată elitelor; titlul acestei masive lucrări e înşelător, deoarece este practic sinonim cu „teologie"[3]. Este posibil ca 1575

[1] Cu toate acestea, Arnold face fără probleme deosebire între „cele două teologii". Astfel, el scrie în a sa *Istorie a teologiei mistice...* (cf. nota precedentă): „*Theologia duplex [...]. Hacque mente divinarum rerum doctrina in duo genera dividebant. Quorum alterum, manifestum, apertum et cognitum, quod discursibus et demonstrationibus convincere posset; alterum vero occultum, mysticum et symbolicum, ut et purgans penetrans, et ad perfectionem ducens dicebant*" (p. 72). Mai departe (pp. 598 sq.), el îi menţionează ca făcând mai mult sau mai puţin parte din aceeaşi familie pe: Paracelsus, Weigel, Sperber, Scleus (sau Sclei), Francesco Giorgi din Veneţia, cei doi Van Helmont, Ioan Scotus Eriugena, Postel, Bromley.

[2] În *Liber de triplici ratione cognoscendi Dei*, Agrippa vorbeşte despre disputele cauzate „*a recentioribus aliquot theosophistis, ac philopompis exercentur ad monem vanitatem*" pe baza unui Aristotel prost tradus (text prezentat de Paola ZAMBELLI, in *Testi umanistici su l'ermetismo*, Roma, Fratelli Bocca, 1955, p. 158). Cf. şi scrisoarea lui Agrippa către Erasm, din 13 noiembrie 1532, in *Opera*, t. II, p. 1016: „*Coeterum, quod te scire volo, bellum mihi est cum Lovaniensibus Theosophistis.*"

[3] François SECRET a atras deja atenţia asupra acestei lucrări: cf. „Du *De Occulta Philosophia* à l'occultisme du XIX^e siècle", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, P.U.F., t. 186, iulie 1974, p. 60. Ediţie revizuită şi corectată, apărută

să marcheze data primei utilizări a termenului *theosophia* în sensul care ne preocupă aici: în acel an e publicată o cărticică de magie, *Arbatel*, la Pietro Perna din Basel. Ea va fi de multe ori reeditată şi adesea citată. Termenul desemnează aici *notitia gubernationis per angelos*, iar cuvântul *anthroposophia* îi este asociat[1].

Poate că sub influenţa lui *Arbatel* foloseşte Heinrich Khunrath termenul de *teosophia* câţiva ani mai târziu, devenind totodată principalul responsabil al utilizării acestui cuvânt pentru desemnarea literaturii care ne preocupă. El îl face să figureze la loc de cinste în cel puţin două dintre lucrările sale. Încă de la prima ediţie (1595), cartea sa *Amphitheatrum* este semnată, chiar în titlu: „*Instructore Henricus Khunrath Lips, Theosophiae Amator*". Iar într-o operă apărută la puţin timp după aceea, *Vom Hyleatischen...* (1597), Khunrath chiar explică ce înţelege prin aceasta: e vorba de o activitate meditativă, de rugăciune, diferită de cea strict alchimică, de laborator, dar pentru el una nu e de conceput fără

în *Charis. Archives de l'Unicorne*, nr. 1, Milano, Archè, 1988. Această întrebuinţare va continua. În traducerile operelor lui Porphyr şi Iamblichos de către Marsilio Ficino şi ale celor ale lui Proclus de către Aemilius Pontus, *theosophia* este întotdeauna tradusă prin *sapientia divina* sau prin *theologia*. În *Commentarii Linguae Graecae*, Guillaume BUDÉ recomandă traducerea prin *religio christiana*. Henri ÉTIENNE, în al său *Thesaurus Linguae Graecae*, traduce prin *rerum divinarum scientia*. Cf. Carlos GILLY, art. citat (*supra*, n. 1, p. 82), p. 88.

[1] *Arbatel. De magia veterum. Summum sapientiae studium*, Basel, 1575. *Scientia boni* cuprinde, pe de o parte, teozofia (ea însăşi împărţită în „*notitia verbi Dei, et vitae juxta verbum Dei institutio*", şi „*notitia gubernationis Dei per Angelos, quos Scriptura vigiles vocat*") şi, pe de altă parte, *anthroposophia homini data*, ea însăşi împărţită în „*scientia rerum naturalium*" şi „*prudentia rerum humanum*". *Scientia mali* comportă şi ea două rubrici (*kakosophia* şi *cacodaemonia*, la rândul lor subîmpărţite). *Arbatel* a fost publicat de neoparacelsianul Pietro Perna (despre acesta şi despre această carte, cf. Carlos GILLY, art. citat *supra*, n. 1, p. 82). Peuckert vedea în această scriere „prima carte de magie albă din Germania". Este adevărat că succesul acesteia poate fi explicat în parte prin eleganţa şi claritatea prezentării sale. Pasaje din *Arbatel* au fost reproduse pentru prima oară în Johann Jakob WECKER, *De Secretis libri XVII*, 1583, de asemenea editat de Perna (cf. partea XV, „De secretis scientiarum"). Schema din *Arbatel* (teozofie şi antropozofie) a fost reprodusă de Wolfgang HILDEBRAND (*Magia Naturalis*, Erfurt, 1611) şi de Robert FLUDD (*Summum Bonum*, s.l, 1629). Despre aceste texte, cf. Carlos GILLY, art. citat (*supra*, n. 1, p. 82), p. 188 a celei de-a doua părţi (Teil II, nr. 79, 1979).

cealaltă[1]. Aşadar, el declară că vorbeşte în calitate de teozof, şi am văzut că *Amphitheatrum*-ul său, consacrat Înţelepciunii divine, i-a

[1] În *Amphitheatrum*, legenda planşei ce reprezintă un tunel în care se pătrunde urcându-se şapte trepte precizează că acestea sunt calea „*Theosophicorum vere Philosophicam, filiorum Doctrinae [...] ut sophistice non moriantur sed Theosophice vivant*". În partea de jos a faimoasei planşe circulare reprezentându-l pe alchimist în obişnuitul său oratoriu/laborator, se poate citi: „*Hinricus Khunrath Lips; Theosophiae amator*". Şi acestea nu sunt singurele exemple de întrebuinţare a acestui cuvânt în această carte. Despre ediţiile acesteia, cf. Umberto ECO, *L'Énigme de la Hanau, 1609. Enquête bio-bibliographique sur «L'amphithéâtre de l'éternelle sapience [...]» de Heinrich Khunrath*, Paris, J.-C. Bailly, 1990. În *Vom Hylealischen, das ist Pri-materialischen Catholischen oder Allgemeinen Natürlichen Chaos*, Magdeburg, 1597, de mai multe ori retipărită (ediţie latină, *Confessio de chao physico-chemicorum catholico [...]*, Magdeburg, 1596) şi recent reeditată în facsimil (Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1990, cu o introducere de Elemar R. GRÜBER), Khunrath scrie (prefaţă): „*So vermöge Zeugnüssen vieler Philosophischer guter Schrifften; aus (Gott Lob) unverrückter Vernunfft: erfahrner Leute Cabbalisschen Traditionen; Zum Theil auch beydes Theosophischer in Oratorio, und Naturgemäss-Alchymischer in Laboratorio, eygner Übungs Confirmation; und also auss dem rechten Grunde dess Liechts der Natur, nicht alleine Wahr sondern auch so viel ihre Eygnschafften Göttlicher und Natürlicher Geheimnussen in jetziger verkehrten Welt öffentlich an Tag zu bringen zu lassen Klar herfür gegeben.*" Mai departe, el vorbeşte de „*Gott-Weisslich Gelehrte*", adică de „savantul teozof": „*Alleine der Gott-Weisslich gelehrte und von dem Liecht der Natur erleuchte auch sich selbst recht erkennende Mensch kan Gott-Weisslich gelehrte und von dem Liecht der Natur erleuchte auch sich selbst recht erkennende Mensch kan Gott-Weisslich Naturgemäss und christlich darvon schliessen, Sonst niemand.*" Tot în prefaţă: „*Von den Wörtlein Theosophus, Theosophia, Theosophicè, ein Gott-weiser – Göttliche Weissheit – Gott-weisslich – hab ich p. 28. Confessionis hujus, in scholiis kürzlich mich genugsam erkläret. Will ein ander lieber darfür sagen Philotheosophus, Philotheosophia, Philotheosophice, das lasse ich auch geschehen. Ich will über den Worten mit niemand zancken, man lasse nur den Verstand gut bleiben. Wortzänckerey bauet nicht.*" Pesemne că e vorba de o aluzie la o dispută reală asupra alegerii termenului (*theosophia* sau *philotheosophia*), însă nu ştiu care. Mai departe, p. 28 (sau pp. 26-27 în ediţia din 1708), mai găsim: „*Theosophicè, Gott-Weisslich (wann Gott der Höchste Jehovah, der Herr Herr will denn seine Gnade währet von Ewigkeit zu Ewigkeit über die so Ihn fürchten kan, gesagter gestalt, wo ferne wir uns selbst in die Sache nur recht Christlich schicken, dasselbe auch Uns (sowohl als den Alten Theosophis vor uns) eröffnet und bekant werden. Dann Gott der Herr schencket auch noch wohl heutigen Tages einem einen Trunck aus Josephs Becher. Oder aber auch seine Natürlichen Signatura, das ist Bezeichnung welche auch eine Warheits-Stimme und Geheimniss-reiche recht lehrende Rede Gottes mit uns aus der Natur durch die Creatur ist: oder auch aus Schrifftlicher oder Mündlicher Anleitung und Unterweisung eines erfahren guten Lehrmeisters der von Gott dissfalls zu Uns oder zu deme Wir gesenden werden.*"

reținut cu siguranță atenția lui Böhme. În acel moment (1595, 1597), curentul teozofic propriu-zis încă nu s-a născut, ci e doar pe punctul de a apărea; dar „teozofie" va părea curând un termen destul de potrivit, în opinia reprezentanților săi, pentru a-l desemna în sensul în care îl înțelege Khunrath. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât *Amphitheatrum* cunoaște mai multe reeditări și cu cât sintagma *magia divina*, încă rivală cu *theosophia* (de exemplu, la Bruno, Patrizi, Godelman), pare și mai suspectă decât aceasta, cel puțin în Germania. În consecință, acest ultim termen va avea câștig de cauză cu începere din primul deceniu al secolului al XVII-lea, recăpătându-și astfel drept de cetate după veacuri de cvasi-uitare, dar, acum, încărcat cu o conotație mai specifică decât în trecut – cu toate că, paralel, persistă și folosirea sa într-un sens mai vag[1].

---

[1] În această întrebuințare a termenului *theosophia* în sens mai mult sau mai puțin sinonim cu *philosophia adepta* al lui Paracelsus, Khunrath este urmat de Nicolaus Bernaud (1601), Libavius (1606, dar cu o conotație peiorativă), Oswald Croll, Israel Harvet (1608). Despre această utilizare la acești autori, cf. Carlos GILLY, art. citat (*supra*, n. 1, p. 82), p. 89. Să menționăm și *Rosarium Novum Olympicum S Benedictum. Per Benedictum Figulum; Vienhaviatem, Francum: Poëtam L.C. Theologum, Theosophum; Philosophum; Medicum Eremitam*, Basel, 1608. Și dedicația pentru un „*philosopho ter maximo Theosopho jurisperito medico*", in D. GNOSII, *Hermetus tractatus vere aureus*, Leipzig, 1610, p. 246 (citat de F. SECRET, in art. citat *supra*, n. 3, p. 87; cf. respectiv pp. 68 și 19). În 1620, Johann Arndt îi trimite lui Morsius un text al lui Alexander von Suchten cu următoarea dedicație: „*Clarissimo Theosopho et philosopho D. Joachimo Morsio*" (citat în *Fegfeuer der Chymisten*, Amsterdam, 1702, B.N. din Paris, cota R. 38757). Ne putem întreba dacă influența acestui curent esoteric nou (teozofia) este cea care îl determină pe iezuitul B. Cordevius să refolosească, după Hugues de Saint-Victor și Albertus Magnus (cf. *supra*, n. 3, p. 72), *theosophia* în traducerea sa (1644) din *De Mystica Theologia* a lui Pseudo-Dionisie (cf. MIGNE, *Patrologie grecque*, vol. 3, p. 998), reînnodând astfel cu tradiția lui Ioan Scotus Eriugena. Despre sintagma *magia divina* ca rivală a termenului *theosophia* și, în cele din urmă, aproape în întregime înlocuită de aceasta (considerată mai puțin suspectă, cel puțin în Germania), cf. Carlos GILLY, art. citat (*supra*, n. 1, p. 82), p. 188 (partea a doua, 1979): Giordano Bruno folosește *magia divina*, ca și Patrizi (1593), Johann Georg Godelman (1601) și Campanella (1620); sintagma *magia divina* va fi comentată de DIDEROT (*Encyclopédie*, ed. 1775, vol. IX, p. 852). În ceea ce privește utilizarea, în acea epocă, a termenului *theosophia* în sens vag, ca un concept general de teologie și de filologie (cam ca *prima philosophia* la Roger Bacon), ea se găsește la B. KECKERMANN (*Opera*, 2, Geneva, 1614, p. 229) și Ioh. LIPPIUS (*Metaphysica Magna*, Lyon, 1625, p. 5), după cum a notat Carlos GILLY (p. 89, in art. citat

În orice caz, în jur de 1608-1610, termenul de „teozofie" începe să fie folosit din ce în ce mai mult în accepţia pe care o are la Khunrath, deşi unii continuă să-l întrebuinţeze într-un sens mai puţin specific.

Dacă nu-l găsim în scrierile proto-rozicruciene (*Fama Fraternitatis*, 1614; *Confessio*, 1615; *Chymische Hochzeit*, 1616), el apare sub pana lui Adam Haslmayr, în al său „Răspuns" dat în 1612 „vrednicei de laudă Fraternităţi a Teozofilor Roza-Crucii". Iar Johann Valentin Andreae (1586-1654), principalul părinte întemeitor al Roza-Crucii, îl foloseşte mai târziu, îndeosebi în utopia sa, *Christianopolis* (1619), unde, imaginând mai multe „auditorii", rezervă unul dintre ele metafizicii, menit mai cu seamă să servească drept loc pentru *theosophia*, prezentată aici ca o „contemplaţie" superioară îndreptată spre „Fiat-ul divin, serviciul îngerilor, aerul pur al focului". Acest fapt nu-l împiedică pe Andreae, în alte scrieri, să confere uneori acestei *theosophia* o conotaţie foarte peiorativă[1]. Dar este cu atât mai interesant să constatăm o astfel de

---

supra, n. 1, p. 82: partea întâi, 1977). Cf. şi titlul pioasei şi anonimei culegeri de cugetări moralizatoare *Libellum Theosophiae de veris reliquis seu semine Dei* (Neustadt, 1618), precum şi, mai târziu, autorii citaţi de Gottfried Arnold (cf. *infra*, n. 2, p. 94): toate acestea nu au nimic de-a face cu teozofii noştri, fiind doar dovada unei duble utilizări a termenului.

[1] Textul lui HASLMAYR (*Antwort an die lobwürdige Brüderschafft der Theosophen vom RosenCreutz...*, 1612, s. l.) a fost redescoperit nu de mult de Carlos GILLY (cf. cartea sa *Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreutzer*, Amsterdam, In de Pelikaan, 1994). Haslmayr întrebuinţează în continuare termenul în diferite alte scrieri (cf. *ibid.*). În ceea ce priveşte folosirea sa la Andreae, cf. *Christianopolis*, rubrica 60 (ediţie îngrijită de Richard VAN DÜLMEN, Stuttgart, Calwer Verlag, 1972, pp. 140-142): „De Theosophia: *Hoc idem auditorium superiori adhuc contemplationi servit. Haec theosophia est, nihil humanae inventionis, indagationisve agnoscens, omnia Deo debens. Ubi natura desinit, haec incipit, et a superno numine edocta mysteria sua religiose servat [...]. Imprudentes nos qui Aristotelem nobis praeferimus, homuncionem nobiscum, non Dei admiranda amplectimur, quae illum pudefaciunt. Dei FIAT, angelorum servitium, ignis auram, aquae spissitudinem, aeris depressionem, terrae elevatione, hominis infinitatem, bruti loquelam, solis remoram, orbis terminum non potuit ille credere an noluit, quae nobis certa sunt. Si Deum audimus, longe maiora his apud eum expedita sunt [...]. Scrupuletur philosophia, theosophia acquiescit; opponat illa, haec gratias agit: haesitet illa, haec secura ad Christi pedes recumbit.*" Astfel, teozofia este şcoala smereniei, a supunerii, a receptivităţii docile. Ea începe acolo

fluctuație de sensuri la unul și același autor – în speță, Andreae – cu cât începutul secolului al XVII-lea este un moment absolut decisiv în istoria termenului.

Să nu fim surprinși că, în pofida influenței lui Khunrath, cuvântul apare rareori la Böhme, care, de altfel, îi conferă un sens limitat. El spune, de pildă: „Eu nu scriu în manieră păgână, ci teozofică", pentru a preciza că nu face confuzie între Natură și Dumnezeu. Cu toate acestea, operele sale sunt cele care, după Khunrath, vor contribui în mod considerabil la răspândirea folosirii acestui termen, iar asta datorită titlurilor unora dintre ele, și nu

---

unde sfârșește Natura și vede atribuindu-i-se același auditoriu ca dialecticii și metafizicii, însă cel care o predă este Dumnezeu. Cf. și comentariul lui Roland EDIGHOFFER, pp. 363 sq. și 419 din lucrarea sa *Rose-Croix et société idéale selon J.V. Andreae*, Paris, Arma Artis, t. I, 1982. La fel, în *De Christiani Cosmoxeni genitura, judicium* (Montbéliard, 1615), viziunea teozofică a creștinului desăvârșit este aceea a paradoxului suprem al morții lui Adam cel păcătos și al vieții glorioase a lui Cristos cel mântuitor; și Andreae scrie, p. 41: *„Hactenus de Christiano nostro Iudicium Theosophicum, id est, Hominis in his terris verè Hospitantis, et in coelesti itinere promouentis Imago expressa."* Cf. și *ibid.*, p. 186, și R. EDIGHOFFER, *op. cit.*, p. 364. Dar în *Turris Babel, sive judiciorum de Fraternitate Rosaceae Crucis Chaos* (Argentorati, 1619), citim, într-un dialog, următoarele cuvinte puse în gura personajului numit *Impostor*: *„Sed meminetis, esse Philosophum, Philologum, Theologum, Theosophum, Medicum, Chymicum, eremitam, Fraternitatis invisibilis Coadjutorem, Antichristi hostem intractabilem, et quod ad rem maximè facit, etiam Poetam"* (pp. 23 sq.). În sfârșit, într-o a patra scriere (tot de Andreae), *De curiositatis pernicie syntagma ad singularitatis studiosos* (Stuttgart, 1620), el își bate joc de o filozofie ocultă care se împăunează cu denumirea de „teozofie", dar care nu e în fond decât o magie speculativă îndoielnică și profanatoare: *„Itaque jam caracteres, conjurationes, constellationes synchronismi tuto adhibentur. Postquam Daemonomania in Theosophiam mutata audit. Visiones, apparitiones, revelationes insomnia, voces auguria, sortes ac omne genus false Divinitatis exiguntur fiuntque horrendae incantationes, in aliis supplicto digna, filiis tamen huius dubiae lucis, licita"* (pp. 22 sq.). Despre acest text, cf. și R. EDIGHOFFER, *op. cit.*, t. I, pp. 345, 363 sq., căruia îi mulțumesc pentru că mi-a atras atenția asupra acestor patru pasaje. Să adăugăm că, în imediata apropiere a orbitei rozicruciene, cuvântul „teozofie" este uneori folosit cu referire la rozicrucieni; de pildă, de Josephus Stellatus (pseudonimul lui Christoph Hirsch), care îi apără pe aceștia în *Pegasus Firmamenti. Sive introductio brevis in Veterum Sapientiam* (s.l., 1618): el îi îndeamnă (p. 21) pe *theosophiae studiosi* să se adape de la adevăratul izvor de filozofie și de pansofie paracelsiană, rozicruciană, hermetistă.

dintre cele minore; dar aceste titluri par să fi fost alese mai curând de editori decât de autorul însuşi[1].

Când apare *Œdipus Ægyptiacus* (1652-1654) de Athanasius Kircher (1601-1680), cuvântul se află deci deja bine implantat în noul său sens, datorită lui Khunrath şi editării cărţilor lui Böhme. Dar pe iezuitul Kircher nu-l interesează deloc teozofia germanică modernă, ci mai curând gândirea esoterică a anticilor, pe care – fără a o violenta – o împopoţonează cu aceeaşi denumire de „teozofie": o parte foarte importantă a acestei voluminoase cărţi este intitulată

---

[1] „*Ich schreibe nicht heidnisch, sonder theosophisch, aus einem höheren Grunde als der äussere Werkmeister ist, und dann auch aus demselben*" (*Aurora*, cap. VIII, § 56). Lucrarea a apărut în 1634. Operele lui Böhme circulă mai întâi în manuscris; doar *Der Weg zu Christo* este publicată (1622) în timpul vieţii sale, urmată de *Aurora* (1634), *De Signatura Rerum* (1645), *Mysterium Magnum* (1640) etc. O traducere olandeză a mai multor opere ale sale apare în 1642, datorându-i-se lui W. Van Beyerland, urmată, vreo douăzeci de ani mai târziu, de traducerile în engleză ale lui John Sparrow. Prima ediţie „completă" în limba germană (1682), de J.G. Gichtel, se bazează pe manuscrisele adunate de Beyerland. Este interesant să ne întrebăm în ce măsură toată această activitate editorială – în germană şi în traduceri – a contribuit la răspândirea cuvântului „teozofie" în cursul secolului al XVII-lea. Or, dacă studiem bibliografia prezentată de BUDDECKE (cf. *supra*, n. 1, p. 83), putem extrage o serie de informaţii destul de edificatoare. Prezenţa cuvântului „teozofie" în titlurile cărţilor lui Böhme li se datorează editorilor şi este mai întâi asociată scrisorilor acestui autor: cuvântul apare în 1639, o dată cu publicarea unei *Theosophische Epistel* în limba originală (cf. BUDDECKE, *op. cit.*, I, p. 226), apoi în 1641, în acelaşi context, în olandeză (ediţia Beyerland; cf. BUDDECKE, *op. cit.*, I, p. 45). Mai multe alte scrisori ale lui Böhme apar apoi sub titlul de *Theosophische Sendbriefe*: în 1642 şi 1658, sub îngrijirea lui Abraham von Franckenberg (cf. BUDDECKE, *op. cit.*, I, p. 214). Tot în titlurile operelor lui Böhme, termenul apare în engleză concomitent cu prima ediţie a unei scrieri de Böhme în această limbă, în 1645, şi aceasta sub forma adjectivului *theosophicall*: *Theosophicall Epistles* (cf. BUDDECKE, *op. cit.*, II, p. 171); găsim apoi *theosophick*: *Theosophick Epistles* (e vorba de o traducere de John Sparrow; cf. BUDDECKE, *op. cit.*, II, p. 143). Regăsim *theosophick* sub pana aceluiaşi traducător, cu titlurile *177 Theosophick Questions* (1661) şi *Theosophick Letters* (1661) (cf. BUDDECKE, *op. cit.*, II, pp. 61 sq.). De asemenea, cu un titlu al unui alt traducător: *Jakob Boehmen's Theosophick Philosophy Unfolded* (1691). În germană, o ediţie din 1658 poartă titlul: *Eine Einfältige Erklärung [...] aus wahrem Theosophischen Grunde* (cf. BUDDECKE, *op. cit.*, I, p. 212), iar sintagma *Theosophische Fragen* apare în titlul lucrării *Neubegeisterter Böhme* (1674) a lui Quirinus KUHLMANN (cf. BUDDECKE, *op. cit.*, I, p. 86). Nu e de mirare aşadar că termenul figurează chiar în titlul operelor complete prezentate de Gichtel în 1682, şi cu atât mai puţin faptul că prima ediţie completă în olandeză (1686) îl reia la rândul ei în titlu (*Alle de Theosoophiche of Godwijze Werken Van [...] Jacob Böhme*; cf. BUDDECKE, *op. cit.*, II, p. 5).

Théosophie métaphysique, ou théologie hiéroglyphique[1]. Este vorba de metafizica egiptenilor, de *Corpus Hermeticum*, de neoplatonism. Astfel, în această operă care avea să-şi găsească o audienţă largă şi durabilă, Kircher conferă încă acestui cuvânt unul dintre sensurile sale vechi cele mai răspândite, pe cel de metafizică divină.

Alţi editori ai lui Böhme contribuie ulterior la voga termenului pentru a desemna curentul. De exemplu, Gichtel, care-şi intitulează ediţia operelor complete: *Des Gottseligen [...] Jacob Böhmens [...] Alle Theosophische Werken* (Amsterdam, 1682), iar pe cea a corespondenţei: *Erbauliche Theosophische Sendschreiben* (1700-1701). În acelaşi timp apare o *Clavicula Salomonis et Theosophia Pneumatica* (Duisburg şi Frankfurt, 1686), editată de A. Luppius şi inspirată de *Arbatel*. Ca atare, nu e surprinzător faptul că Daniel Georg Morhof (1639-1691), istoric literar cu înclinaţii esoterice, profesor de elocinţă şi poezie la Kiel, foloseşte „teozofie" în sensul dat de Gichtel. Mai degrabă favorabil esoterismului, Morhof consacră vreo zece pagini din al său *Polyhistor* (1688) „cărţilor mistice şi secrete"[2], ai căror autori sunt împărţiţi de el în trei categorii: teozofii, profeţii şi magicienii. Cei dintâi arată lucrurile divine şi ascunse referitoare la Dumnezeu, spirite, genii, ceremonii; anticii îi mai numeau şi „teurgi". Hermes, Pitagora, Iamblichos, Pseudo-Dionisie, Böhme, Paracelsus intră în această categorie, la fel ca şi cabaliştii evrei („Vechii evrei numeau *Cabala* cărţile lor teozofice", scrie el). Cea de-a doua categorie este reprezentată de oameni înzestraţi cu putere de predicţie, ca unii astrologi sau Nostradamus. A treia e reprezentată de Pico della Mirandola, Ficino, Reuchlin, Agrippa, Postel, Campanella, de magnetizatori şi de alchimişti[3]...

---

[1] *Œdipi Aegyptiaci Tomi Secundi Pars Altera*, Roma, 1653, Classis XIII (pp. 497-546).

[2] Daniel Georg MORHOF, *Polyhistor sive de notitia auctorum et rerum commentarii*, Lübeck, 1688 (în două Cărţi; Cartea III, postumă, 1692. Reeditare 1695). Cf. pp. 87-97, capitolul X al Cărţii I: *De libris mysticis et secretis*, unde citim, printre altele: *„Mysticos et secretos libros dicimus, qui de rebus sublimibus, arcanis, mirabilibus scripti, suos sibi lectores postulant, neque omnibus ad lectionem concedi solent, neque ab omnibus intelligi possunt"* (p. 87).

[3] *Ibid.*, p. 88: *„Theosophicos nunc eos vocant, qui de rebus divinis atque abstrusiora quaedam docent, quales apud Gentiles Theurgici dicebantur, quibus doctrina de Deo, Daemonibus, geniis, deque ceremoniis, quibus illi colendi, tradebatur. Alii magiam divinam hanc Theurgiam vocant. Haec ceterum Metaphysica*

Cu toate acestea, Colberg, în *Creştinismul platonico-hermetic*, şi Arnold, în marea sa *Istorie* (cf. *supra*), nu folosesc aproape niciodată cuvântul[1]. În cea de-a doua *Istorie* a sa însă, Arnold îi consacră o rubrică: *Was Theosophia sey?* (*Ce este teozofia?*). Pentru ceea ce trebuie să se înţeleagă prin adevărata teologie, scrie el, cuvântul corespunzător e „teozofie", care este „Înţelepciune a lui Dumnezeu" sau „Înţelepciune care vine de la Dumnezeu"; această „teologie secretă" (*geheime Gottesgelehrtheit*) este un dar al Sfântului Duh. Arnold citează întrebuinţarea în acest sens la Pseudo-Dionisie („Treimea e supraveghetoarea teozofiei creştine sau Înţelepciune a lui Dumnezeu") şi observă că unii teologi protestanţi nu se tem să-l utilizeze[2] – în sensul, firește, de bună teologie. Suntem departe de înţelesul folosit de Morhof.

---

fuit." Şi p. 93: „*Hebraeorum Theosophici libri, quos illi Cabalae nomine vocarunt.*" Şi pe aceeaşi pagină, după ce a menţionat numele lui Pico, Postel, Reuchlin, adaugă: „*Christianorum jam a primis temporibus mystici quidam in Theosophia libri fuerunt. Principem in his locum sibi vendicant decantata illa Dionysii Areopagitae opera.*"

[1] Totuşi, ARNOLD citează pasajul din *Arbatel* în adaptarea sa germană (*Unpartheyische...*, *op. cit.*, I, p. 457).

[2] *Historie und Beschreibung [...]*, *op. cit.*, pp. 5-7: „*Und eben diesem wahren Verstand des Wortes Theologie ist nun gleichmässig das Wort Theosophia, welches die Weissheit Gottes oder von Gott anzeiget. Weil die geheime Gottesgelehrtheit als eine Gabe des H. Geistes von Gott selbst herrühret mit Gott umgehet auch Gott selbst und seinen Heiligen gemein ist wie diss Wort erkläret wird [...]. Es haben aber auch die protestantischen Lehrer dieses Wort Theosophie so gar nicht (wie einige unter ihnen meynen) vor insolent geachtet dass sie es selber ohne Bedencken gebraucht wie so wohl bey Reformirten (Vid. Franc. Junius Lib. de Theologia Cap. I p. 18 qui fatetur, orthodoxis Patribus* Theosophiam, *dictam esse Theologiam) als Lutheranern (Joh. Frid. Mayer Theol. Mariana Artic. I, p. 24. Quid ad has blasphemias Theosophia Lutherana? Conf. Observationes Halenses ad rem literariam spectantes Tomo I. Observ. I. de Philosophia Theosophia – § 2) zu sehen. Dahero die Beschwerung derselben über andere denen als Layen man kein Recht im Göttl. Erkäntniss gemeiniglich zustehe, will billig hinweg fällt nachdem es auch bey denen Schul-Lehrern offenbahrlich ein grosser Missbrauch dieses wichtigen Tituls ist so offt er der zanksüchtigen und gantz ungöttl. Schul-Theologie beygeleget wird.*" În a sa *Istorie imparţială* (Teil IV, sect. III, nr. 18 şi 19, ed. 1729, t. II, pp. 1103 sq. şi 1110-1142), G. ARNOLD prezintă opera prietenului său Friedrich BRECKLING (1629-1711) şi redă fragmente consistente din scrieri inedite ale acestuia. Breckling, el însuşi teozof (dar mai puţin cunoscut), propune o frumoasă definiţie a ceea ce înţelege el prin adevăratul *theosophus*, pe care îl compară cu o albină: „*Wer aller dinge zahle, mass, gewicht, ordnung und ziel ihnen von Gott gegeben, gesetzet und*

II. PERIOADA DE TRANZIȚIE (PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVIII-LEA)

Două familii teozofice

În prima jumătate a secolului al XVIII-lea se constituie un al doilea corpus și, din nou, în principal pe teritoriu germanic. Această continuare sau această continuitate a teozofiei este favorizată de aceiași factori ca aceia enumerați mai sus în legătură cu începutul secolului al XVII-lea, deoarece aceleași întrebări, sub forme diferite, continuă să se pună pe planurile filozofic, politic, religios. În cursul acestei perioade, producția teozofică se repartizează în funcție de două mari tendințe:

1) O tendință care ar putea fi calificată drept tradițională, prin aceea că se înrudește destul de îndeaproape cu cea a curentului originar de tip böhmean. Ea e reprezentată în special de suabul Friedrich Christoph Œetinger (1702-1782), a cărui primă carte îi este consacrată lui Böhme (*Aufmunternde Gründe zur Lesung der Schriften Jacob Böhmens*, 1731) și a cărui producție teozofică depășește cu mult perioada (cf. *infra*, „Cele trei spații ale peisajului"), de böhmeistul englez William Law (1686-1761), cu *An Appeal to*

---

beygeleget, recht im göttlichen licht einsehen, abzehlen, ponderiren, numeriren, componiren, dividiren und resolviren kan, das impurum und unnöthige davon abschneiden, und das beste, wie die chimici, davon extrahiren und purificiren kan, und also eines ieden dinges circulum cum exclusione heterogeneorum concludiren kan, in einem lexico-lexicorum alles concentriren, und gleichwie eine biene in seinen apiariis digeriren oder methodice und harmonice zusammen fassen, alles was heut zu lernen und zu wissen vonnöthen ist, der ist ein rechter Theosophus, und dafür müssen dann alle unnütze und unvollkommene bücher fallen und von selbst zu grund gehen" (p. 113, coloana 1). Ceva mai departe el scrie, în același stil flamboaiant: „*Nun sind wir bis an die Apocalypsin kommen, welche denen, die in Pathmo mit Johanne exuliren, und von Gott im Geist erhöhet, und gewürdiget werden, di interiora velaminis zu beschauen mit einer offnen thür in geistlichen nach eröffnung der sieben siegel und überwindung aller feinde des creutzes, nach inhalt der sieben sendbrieffe wird geoffenbahret werden, dass sie als geistliche adler aufliegen, und aller dinge penetralia intima bis ins centrum durchschauen mögen, und also Theosophi per crucem et lucem, per ignem et spiritum werden, welche die Welt nicht kennen noch vertragen mag, weil sie mit Christo und Christus in ihnen kommen, ein licht und feuer zum gericht der welt anzuzünden, daran alles stroh sich selbst mit ihren verfolgern offenbahren, im rauch auffliegen und verbrennen muss*" (p. 113, coloana 2).

All that Doubt, The Spirit of Prayer, 1749-1750, *The Way to Divine Knowledge*, 1752, şi de un german emigrat în Anglia, Dionysius Andreas Freher (1649-1728), unul dintre cei mai inspiraţi hermeneuţi ai lui Böhme (texte şi traduceri în engleză, redactate între 1699 şi 1720). Este epoca în care apare un tratat teozofic fundamental al lui Gichtel, *Theosophia Practica* (1722). În limba franceză apar *Le Mystère de la Croix* (1732) a germanului Douzetemps şi *Explication de la Genèse* (1738) a elveţianului Hector de Saint-Georges de Marsais (1688-1755), apropiat al spiritualiştilor din oraşul Berleburg (faimoasa Biblie de la Berleburg este o ediţie a Scripturilor bogată în comentarii teozofiste şi chietiste).

2) O tendinţă de tip „magic", de orientare paracelsiană şi alchimică, reprezentată de patru autori germani: Georg von Welling (*alias* Salwigt, 1655-1727), cu *Opus mago-theosophicum et cabbalisticum* (1719, de mai multe ori reeditat), A.J. Kirchweger (?-1746), cu *Aurea Catena Homeri* (1723), Samuel Richter (*alias* Sincerus Renatus), cu *Theo-Philosophica Theoretica et Practica* (1711), şi Hermann Fictuld, cu *Aureum Vellus* (1749).

Cu puţine excepţii, teozofia acestor două tendinţe nu mai are acel caracter de izbucnire vizionară pe care îl poseda cea de la începutul secolului al XVII-lea şi cea a lui Gichtel încă. Desigur, avem de-a face cu speculaţii teozofizante despre Scriptură şi despre Natură, însă această teozofie domolită, mult mai mult intelectuală, chiar dacă rămâne „globalizantă", nu mai porneşte câtuşi de puţin de la o *Zentralschau* (o „viziune centrală"). Acest nou corpus le va sluji mai puţin drept referinţă teozofilor din perioadele următoare decât cel din perioada anterioară.

Despre câteva critici succinte

O serie de discursuri istorice şi critice referitoare la teozofie – fie pentru a o apăra, fie pentru a o condamna – vin să-i asigure consacrarea unei recunoaşteri în domeniul filozofiei şi în cel al spiritualităţii. Am văzut deja că, în această privinţă, calea fusese deschisă de Colberg (adversar) şi Arnold (apărător). Să prezentăm trei dintre aceste noi discursuri, printre cele mai importante şi mai interesante: cele ale lui Gentzken, Buddeus şi Brucker.

Pentru Friedrich Gentzken (*Historia Philosophiae*, 1724)[1], Paracelsus este cel care se află la originea „filozofiei mistice și a teozofiei" (autorul nu pare să facă mare deosebire între cei doi termeni), curent ce se inspiră din Cabala, magie, astrologie, chimie, teologie, mistică. Reprezentanții săi au într-adevăr o atitudine „teozofică" prin aceea că susțin că nu se poate dobândi fără o iluminare specială acea „înțelepciune" (*sophia*) despre care vorbesc ei, însă discursul lor este un haos de lucruri fantastice. Și Gentzken îi enumeră pe teozofi: Weigel, rozicrucienii, Gutmann, Böhme, J.B. Van Helmont, Fludd, Kuhlmann. Acești oameni sunt călăuziți de o imaginație dereglată (*tumultuaria imaginatio*). Ei nu sunt de acord între ei, dar patru numitori comuni îi apropie totuși unii de alții: a) teozoful pretinde a cunoaște mai bine decât muritorii de rând natura oricărui lucru; el crede că înțelege virtuțile a ceea ce este ascuns și numește asta „magie naturală"; b) el se consideră drept adevăratul astrolog, cel care știe să scruteze influența aștrilor asupra pământului nostru; c) el pretinde că știe să fabrice sămânța veritabilă a metalelor pentru a le transforma în aur, și să prepare panaceul universal; d) el consideră că există trei părți în ființa umană: trupul, sufletul și spiritul[2].

---

[1] Friedrich GENTZKEN, *Historia Philosophiae, in qua philosophorum celebrium vitae eorumque hypotheses [...] ad nostra usque tempora [...] ordine sistuntur*, Hamburg, 1724.

[2] *Ibid.*, p. 249: *„Porro observandum est, nostrum Paracelsum originem dedisse* philosophiae, mysticae et Theosophicae, *quae dogmata philosophica ex* cabala, magia, astrologia, chymia et theologia *imprimis* mystica *eruit et illustrat. Vocatur autem hoc philosophiae genus mysticum ideo, quoniam obscurior tradendi ratio in illis obtinet et theosophicum, quoniam citra specialem illuminationem neminem ejusmodi sapientiam capere posse praesumunt. Exstitit autem ab illo tempore haut exiguus* Theosophorum *numerus, qui phantasticis suis imaginationibus delusi ex* theologia et philosophia mixtum et foedum aliquod chaos *confecerent, inter quos praecipui sunt [...]*" – apoi Gentzken vorbește de V. Weigel, rozicrucieni, Gutmann, Kuhlmann, și (p. 256) adaugă: *„Systema mysticae et theosophicae philosophiae exhiberi nequit, etenim cum hujus generis Philosophi non sanae rationis, sed* tumultuariae imaginationis ductum *sequuntur, inter se consentire nequeunt, sed quisque ferme eorum singulares et monstrosas fingit e defendit opiniones. Accedit, quod ut plurimum contorto ac sumoso sermonis genere utantur, unde quid velint, nec ipsi, multo minus alii intelligunt. Plerumque tamen in his momentis consentiunt, (1)* Theosophum rerum omnium naturam plenius nosse, ac occultas rerum vires *intelligere, qualem cognitionem vocant* Magiam naturalem. *(2)* Theosophum

Această expunere impune două observații. Pe de o parte, numele menționate sunt într-adevăr cele ale unui corpus recunoscut deja ca atare, deși rozicrucienii nu se leagă de acesta decât pe calea ocolită a pansofiei. Pe de altă parte, dintre cei patru numitori comuni propuși de Gentzken, doar primul poate fi aplicat cu adevărat teozofiei. Al doilea și al treilea nu sunt deloc pertinenți, deoarece teozofia nu este neapărat astrologică sau alchimică, iar al patrulea este prea limitativ pentru a putea fi în mod întemeiat reținut.

Johann Franciscus Buddeus (1667-1729), profesor de filozofie la Halle, apoi de teologie la Jena, apropiat de pietism, vorbește de teozofi în cartea sa *Isagoge* (1727)[1]. Există, scrie el, „oameni care fac comerț cu nu știu ce arcane și lucruri ascunse, când filozofi, când teologi, și care-și dau numele de teozofi". El amintește apoi tripartiția propusă de Morhof (cf. *supra*, „Primul corpus...") și adaugă că nu e de înțeles de ce s-ar numi „teozofi" căci, dacă rostesc adevăruri, acestea sunt conforme Scripturilor și aceleași adevăruri se găsesc și la cei ce se numesc teologi; dacă nu spun adevărul, atunci produc lucruri deșarte, nu sunt defel filozofi, cu atât mai puțin „teozofi", și nu vând decât fum[2]. Mai departe, citează câteva

---

influxum siderum in haec terrena *scrutari posse, ac demum* verum Astrologum *evadere. (3)* Theosophum genuinum metallorum semen *conficere, adeoque* ignobilius metallum in aurum *commutare ac inde* universalem praeparari medicinam posse. *(4)* Tres esse hominum partes, corpus, animam, et mentem *etc.*"

[1] Johann Franciscus BUDDEUS, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes*, Leipzig, 1727, t. I. După ce reamintește sensul de „teologie" pentru „teozofie", pe care l-a remarcat la Francisco IUNIUS (*Liber de theologia*, cap. I, 18, deja citat de Arnold, cf. *supra*, n. 2, pp. 94-95), la Kilian RUDRAUFF (din Giessen, autor al lucrării *Collegii philo-theosophici volumina duo*) și la Herman RATHMANN (*Theosophia priscorum patrum ex Tertulliano et Cypriano*, Wittenberg, 1619), Buddeus scrie: „*Potest tamen theosophia a theologia ea ratione distingui, ut per hanc aut cognito ipsa rerum diuinarum, quie et alias ita vocatur, aut doctrina de iisdem, designetur; per illam autem facultas, siue virtus, bona a malis discernendi, et illa amplectendi, haec fugiendi, quam antea* sapientiam diuinam et spiritualem *vocamus, et cui speciatim theologia moralis inseruit*" (p. 25).

[2] *Ibid.*, p. 25: „*Sunt vero etiam, qui nescio quae arcana et abscondita, tum theologica tum philosophica venditantes, theosophorum sibi nomen speciatim vindicant.*" Apoi, după ce a rezumat opinia lui Murhof (cf. *supra*, n. 1, p. 92 și n. 1, p. 93), adaugă: „*Ego vero lubens fateor, me nihil, in hisce scriptis deprehendisse, cur auctores eorum, specialiori quadam ratione,* theosophi *vocari debeant. Si quid enim habent, quod cum veritate convenit, nec ex sola ratione cognoscitur, id ex sacra scriptura hauserunt, et apud alios, qui theologia vocantur, itidem reperitur.*

titluri (nu doar nume): Fludd (*Philosophia Moysaica* şi *Utriusque Cosmi Historia*), Gutmann (*Offenbahrung göttlicher Majestät*), Kuhlmann (*Der neubegeisterte Böhme*); aceşti autori, ca şi alţii din aceeaşi familie, se învăluie în tenebre şi, spune Buddeus, mai mult ascund decât dezvăluie arcanele Naturii[1]!

Jakob Brucker, sau prima expunere sistematică

Jakob Brucker (1696-1770), pastor la Augsburg, poate fi considerat în mod legitim drept întemeietorul, în epoca modernă, al istoriei filozofiei. Este regretabil că succesorii săi (istoricii filozofiei), în imensa lor majoritate şi până în secolul XX inclusiv, nu au acordat, aşa cum a făcut el, curentelor esoterice locul pe care-l merită. Brucker a scris două istorii ale filozofiei, una în germană (*Kurtze Fragen*, 1730-1736), cealaltă în latină (*Historia critica Philosophiae*, 1742-1744). Destinate unui mare succes, amândouă au servit drept instrument de referinţă indispensabil pentru numeroase generaţii. Or, niciodată până atunci teozofia nu făcuse obiectul unor expuneri atât de vaste şi sistematice ca în aceste două lucrări. În cuprinsul lor, ea se află în bună tovărăşie, alături de alte mari curente ale domeniului esoteric, ca hermetismul, Cabala iudaică şi Cabala creştină, paracelsianismul. Toate aceste capitole constituie o prezentare generală destul de amănunţită –

Sin aliquid proferant, quod veritati consentaneum non est, non tam sapientiam suam, quam vanitatem, produnt, et ne philosophos quidem dicenti, multo minus theosophos. *Qui nescio quae arcana, secreta, abscondita crepant, haud raro fumum venditant, vulgaribus et protritis speciem quamdam ac pretium conciliaturi.*"

[1] *Ibid.*, p. 272: „*Qui theosophorum nomen sibi vindicant, prae reliquis Mosaici haberi cupiunt, cum tamen aut chemicorum simul principia admittant, aut alia admisceant, quae nec Mosi, nec aliis, scriptoribus, sacris in mentem venerunt. Referendi huc Robertus Fluddius, in* philosophia Moysaica etc. *item in* microcosmi et macrocosmi historia physica. *Iacobus Boehmius, in* mysterio magno, *aliisque scriptis, Aegidius Guthman, in* Offenbahrung goettlicher Maiestaet, *Quirinius Kuhlmann, in* dem neubegeisterten Boehmen, *aliique, qui suis plerumque ita se inuoluunt tenebris, ut occultare potius, quam recludere, arcana naturae videantur. In qui etiam fere consentiunt, quod spiritum quemdam naturae statuunt; quem similiter admittunt, qui itidem prae reliquis Mosaici videri volunt, Conradus Aslachus, in* physica et ethica Mosaica, *Ioan. Amos Comenius, in* physicae ad lumen diuinum reformatae synopsi, *Ioannes Bayerus, in* ostio, seu atrio naturae, *et si qui alii sunt ejusdem generis.*"

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

deşi negativă şi tendenţioasă – a esoterismului vechi şi modern. În orice caz, este prima de o asemenea anvergură. Brucker face în mod limpede deosebire între cei pe care-i numeşte teozofi şi „restauratorii filozofiei pitagoreico-platonico-cabalistice“[1], ca Pico, Agrippa, Reuchlin, Giorgi, Patrizi, Thomas Gale, Ralph Cudworth, Henry More.

După Brucker, corpusul teozofic este alcătuit în principal din operele lui Paracelsus, Weigel, Fludd, Böhme, ale celor doi Van Helmont, Poiret şi, în subsidiar, Gerhard Dorn, Gutmann, Khunrath. Acestui corpus el îi alipeşte şi rozicrucianismul. În esenţă, actul de acuzare întocmit de Brucker se întâlneşte cu cel al lui Colberg: teozofii afirmă existenţa în om a unui „principiu lăuntric“ (*inwendiges Principium*), care provine din esenţa divină sau din oceanul luminii infinite. Această emanaţie, care pătrunde ca un influx în adâncul sufletului omenesc, este opusă de teozofi, spune Brucker, „raţiunii“ (*Vernunft*); ei îi atribuie acesteia o poziţie inferioară, fără a o plasa mult deasupra înţelegerii (*Verstand*). Teozofii folosesc câteodată cuvântul „raţiune“, dar, din nefericire, ei nu înţeleg prin aceasta o cunoaştere a adevărului pornind de la principii naturale, nici a virtuţii prin intermediul căreia se cunoaşte acest adevăr. Brucker îi reproşează lui Paracelsus faptul că a fost primul care a răspândit ideea de „principiu iluminator“ prin care omul s-ar pretinde conectat direct la *Naturgeist* (Spiritul Naturii). În opinia lui Paracelsus şi a teozofilor, dacă ştim să folosim acest „principiu“ care este în noi, devine posibil să pătrundem în „Spiritul

[1] Jakob BRUCKER, *Kurze Fragen aus der Philosophischen Historie, von Christi Geburt biss auf unsere Zeiten. Mit ausführlichen Anmerkungen erläutert, 1730-1736*, partea a VI-a, Ulm, 1735, cf. cap. III: „Von den Theosophicis“, pp. 1063-1254. Şi *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora*, t. IV (volum de addenda; despre teozofie, cf. pp. 781-797). Capitolul III din tomul VI: „De Theosophicis“, pp. 644-750. Tomul IV, capitolul IV, pp. 353-448: „De Restaurationibus Philosophiae Pythagoreo-platonico cabbalisticae“ (despre cabaliştii creştini şi diverşi autori: Pico, Reuchlin, Giorgi, Agrippa, Patrizi, Thomas Gale, Ralph Cudworth, Henry More). Cf. apendicele la acest capitol IV, în tomul VI (1767), pp. 747-759. Despre Cabala iudaică, cf. t. II, pp. 916-1070. În tomul I, Cartea II, capitolul VII, intitulat „*De Aegyptiorum...*“ (pp. 244-305), Brucker tratează, printre altele, despre Hermes Trismegistul şi despre *Corpus Hermeticum* (cf. în special pp. 252-268 şi *passim*).

Naturii" pentru a-i deschide toate misterele în faţa cunoaşterii noastre iluminate. Şi Brucker îl citează pe „unul dintre cei mai celebri şi mai eleganţi" dintre aceşti teozofi, anume pe Böhme, care scrie în *Aurora*:

> *Ia aminte: aşa cum din Tatăl şi din Fiul purcede Sfântul Duh, fiind o persoană de-sine-stătătoare în divinitate şi acţionând în întreg Tatăl, tot astfel şi din puterile inimii, venelor şi creierului tău ia naştere puterea care lucrează în întregul tău trup, iar din lumina ta îşi trag izvorul intelectual raţiunea, iscusinţa şi înţelepciune ta, spre a cârmui întreaga ta fiinţă şi a deosebi ceea ce e în afară de tine, adică lumea înconjurătoare. Amândouă aceste puteri formează în stăpânirea sufletului un singur lucru, spiritul tău. El înseamnă Dumnezeu-Sfântul Duh, care chiar stăpâneşte sufletul tău, făcând din tine un copil al luminii şi nu al întunericului*[1].

Teozofii au imaginaţia înfierbântată şi temperamentul în general melancolic. Pretinzând că deţin o înţelegere a misterelor celor mai profunde ale Naturii, ei fac mare caz de magie, chimie, astrologie şi alte ştiinţe de acest gen, care, spun ei, deschid porţile Naturii; numesc „Cabală" această filozofie divină pe care o iau drept „Tradiţia" secretă şi străveche a Înţelepciunii. Căutând graţia divină prin mijlocirea Naturii şi prin cea a „principiului lăuntric", ei amestecă Natura şi harul, revelaţia directă şi revelaţia indirectă[2]. Brucker le reproşează că se dovedesc în general ignoranţi în materie de istorie a

---

[1] J. BRUCKER, *Kurze Fragen...*, *op. cit.*, pp. 1065 sq. şi *Historia...*, *op. cit.*, „Von des Theosophicis", p. 645. Citatul din textul lui Böhme, în *Aurora* (cap. III, § 38): *„Nun merke: Gleichwie vom Vater und Sohn ausgehet der Hl. Geist und ist eine selbständige Person in der Gottheit und wallet in dem ganzen Vater, also gehet auch aus den Kräften deines Herzens, Adern und Hirn aus die Kraft die in deinem ganzen Leibe wallet, und aus deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft, Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regieren und auch alles, was ausser dem Leibe ist, zu unterscheiden. Und dieses beides ist in deinem Regiment des Gemütes ein Ding, dein Geist, und das bedeutet Gott, den Hl. Geist. Und der Hl. Geist aus Gott hersschet auch in diesem Geiste in dir, bist du aber ein Kind des Lichts und nicht der Finsternis."* [Trad. rom. Gheorghe I. Ciorogaru, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993, p. 94.]

[2] J. BRUCKER, *Kurze Fragen...*, *op.cit.*, pp. 1063, 1244 sq.; *Historia*, *op. cit.*, pp. 745 sq.

filozofiei. Cu excepția lui Franziskus Mercurius Van Helmont, ei nu cunosc nici măcar Cabala adevărată[1]. Spirit sistematic, Brucker le face în general o vină teozofilor pentru faptul că între ei nu există unitate doctrinară („sunt tot atâtea sisteme teozofice câți teozofi"[2]), ci doar caracteristici comune. Acestea sunt: a) emanatismul, ca la neoplatonicieni: totul este emanat din substanța divină și trebuie să se întoarcă la acest centru; b) căutarea unei iluminări imediate a sufletului nostru de către Sfântul Duh și nu de rațiunea filozofilor (o rațiune sănătoasă, de tip aristotelic, este cea preferată de Brucker); c) signaturile, care în toate lucrurile sunt imaginea însăși a substanței divine; cunoaștem creaturile pornind de la Dumnezeu și le recunoaștem în el; d) ideea că un spirit universal (*Weltgeist*) sălășluiește în toate lucrurile; e) folosirea signaturilor și a acestui spirit universal în scopuri magice, adică pentru a înțelege misterele Naturii, pentru a acționa asupra acesteia și pentru a le porunci spiritelor (astrologie magică, alchimie, teurgie etc.); f) tripartiția ființei umane (scânteie divină, spirit astral și corp)[3]. Brucker recunoaște totuși că, spre deosebire de spinoziști, teozofii nu-l confundă pe Dumnezeu cu lumea[4]; dar asta nu înseamnă că ei nu rămân niște *aphilosophoi* și că teozofia lor nu este o *asophia*[5].

La doar câțiva ani după cartea lui Brucker, *Enciclopedia* lui Diderot consacră un articol de douăzeci și șase de pagini subiectului „Teozofie". În cea mai mare parte, autorul – Diderot însuși – îl plagiază pe Brucker, după cum a arătat Jean Fabre[6]. O face, de altfel, cu mult talent, într-un stil care contrastează cu latina greoaie a modelului său, dar se dovedește mult mai puțin exact decât

---

[1] J. BRUCKER, *Historia...*, *op. cit.*, p. 749.

[2] „*Tot systemata (si modo nomen hoc mereantur male cohaerentia animi aegri somnia) theosophica [sunt], quot sunt theosophorum capita*" (*ibid.*, p. 741).

[3] *Ibid.*, pp. 747-749; J. BRUCKER, *Kurze Fragen...*, *op. cit.*, pp. 1249-1252.

[4] „*Non ipsum Deum cum mundo confundunt, et in Spinozae castris militant*" (J. BRUCKER, *Historia...*, *op. cit.*, p. 743).

[5] *Ibid.*, p. 747.

[6] *Encyclopédie*, t. XVI, articolul „Théosophes", 1758 și 1765, pp. 253 sq. Jean FABRE, „Diderot et les théosophes", in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, nr. 13, iunie 1961, pp. 203-222. Reluat în *Lumières et Romantisme*, Paris, Klincksieck, 1963, pp. 67-83.

acesta. El vorbeşte mai cu seamă de Paracelsus, pentru care altminteri nu are decât cuvinte de laudă (nu încape îndoială că această stranie figură de medic rătăcitor şi genial nu avea cum să nu-i placă), îl disprețuieşte pe Böhme sau îl ridiculizează, iar în rest nu face decât să menționeze alte cinci nume: Sperber, Fludd, Pordage, Kuhlmann şi Johann Baptist Van Helmont. Această prezență a teozofiei în *Enciclopedie* este cu atât mai interesantă cu cât cuvântul nu figurează încă în dicționarele epocii.

Cu toate acestea, el este popularizat concomitent cu apariția discursurilor istorico-critice. O dovedesc titluri ale unor lucrări „serioase" ca acelea ale lui Welling, Sincerus Renatus (cf. *supra*) sau J.F. Helvetius, care publică în 1709 o *Monarchia arcanorum theosophica*; ori ale unora mai facile, mai populare, ca *Sala teozofică a minunilor regelui supraterestru Magniphosaurus, profund îndrăgostit de neasemuita frumusețe a reginei subpământene Iunona* (1709) sau ca *Meditații teozofice ale inimii*, scrise de bunicul principelui prieten cu Goethe[1]. La acest succes al termenului folosit pentru a desemna curentul care ne preocupă sau pentru a evoca un ansamblu de idei de tip esoteric, Gichtel şi-a adus contribuția în calitate de editor al operelor complete ale lui Böhme, întrucât chiar în titlu ele erau denumite „teozofice" (cf. *supra*,

---

[1] Johannes Fredericus HELVETIUS, *Monarchia arcanorum theosophica et physico-medica, contra pseudo-philosophiam Spino-cartesianam*, 1709. Această carte se înscrie în contextul confruntării dintre ştiința nouă şi vechile înțelepciuni; ceva mai târziu, această confruntare va constitui un element esențial al gândirii lui Œtinger şi, la modul mai general, al Filozofiei Naturii preromantice şi romantice. *Promotoris Edlen Ritters von Orthopetra K.S. und F.S.R. Theosophischer Wunder-Saal des in die unvergleichliche Schönheit der unterirdischen Königin Juno inniglich verliebten Überirdischen Königs Magniphosauri. Das ist: Theosophischer Schauplatz/des entdeckten geistlichen Lebens und Wesens aller Creaturen/Insonderheit des Brodt- und Weines/[...]*, Von Theophilo Philatela Corinthe (*sic*), 1709. Comentarii consacrate „suflului vieții" („*Lebensodem*"). La p. 35 figurează verbul *theosophieren*. Karl August VON WEIMAR, *Zu dem höchsten alleinigen Jehovah gerichtete theosophische Herzens Andachten oder Fürstliche selbstabgefasste Gedanken, wie wir durch Gottes Gnade uns von dem Fluch des Irdischen befreyen und im Gebet zum wahren Licht und himmlischen Ruhe eingehen sollen. Nebst einigen aus dem Buche der Natur und Schrift hergeleiteten philosophischen Betrachtungen, von drey Haushaltungen Gottes, im Feuer, Licht, und Geist, zur Wiederbringung der Kreatur*, Philadelphia, 1786.

„Primul corpus..."). Altă contribuție o aduc acum Johann Otto Glüsing și Johann Wilhelm Überfeld, editori ai unor noi opere complete ale lui Böhme apărute sub un titlu foarte asemănător, dar de natură a atrage mai mult atenția: *Theosophia Revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens* (1715). Acest autor atât de important în apariția curentului teozofic este prezentat de traducătorul cărții *Der Weg zu Christo* (*Calea către Cristos*, 1722) ca „Teo-Filozoful teutonic", iar una dintre reeditările acestei lucrări în germană poartă titlul *Theosophisches Handbuch* (1730), adică *Manual de teozofie*... Puțin mai târziu, la Herrnhut, în Societatea Fraților Moravi, cuvântul „teozofie" e întrebuințat câteodată într-un sens pozitiv. Astfel, pe la 1751, într-un imn religios, fiul lui N.L. von Zinzendorf, Christian Renatus, invocă „sfânta teozofie" pe care o vede, relatează Pierre Deghaye, „surâzând în Urimul ce simbolizează lumina de pe pieptul preotului". Christian Renatus scrie: „*Komm heilige Theosophie,/die aus dem Urim lacht.*" Aici, ea reprezintă gnoza, sau echivalentul a ceea ce Œtinger numește „filozofia sacră"[1]. Zinzendorf însuși folosește cuvântul într-un sens pozitiv, pentru „teologie": el vorbește în acest caz de *theologische Theosophie*. Acesteia îi opune o „altă teozofie", incertă, desigur, dar mai inteligentă, pe care Pierre Deghaye o situează în sfera de influență cabalistică și böhmeană[2].

III. DE LA PREROMANTISM LA ROMANTISM, SAU A DOUA EPOCĂ DE AUR

Motivele unei reînvieri

După o jumătate de veac de latență – întreruptă numai de scrierile lui Swedenborg (cf. *infra*) –, teozofia ia un nou avânt în anii 1770, pentru a cunoaște până pe la mijlocul secolului al XIX-lea a doua sa epocă de aur. O astfel de reînviere este bineînțeles legată

[1] P. DEGHAYE, *op. cit.* (cf. *supra*, n. 3, p. 79), p. 439.
[2] *Ibid.*, p. 439, referitor la un text din 1751, și pp. 440 sq.

de o recrudescență a esoterismului sub toate formele sale, deloc surprinzătoare în acea epocă deopotrivă optimistă și neliniștită, întreprinzătoare și visătoare, cu două chipuri opuse și complementare: filozofia Luminilor și lumina Iluminaților. Dar câțiva factori specifici pot explica, cel puțin parțial, această reînviere. În primul rând, importanța acordată din ce în ce mai mult, în viața spirituală, ideii de Biserică „interioară" sau „invizibilă", adică experienței intime a credinciosului, independent de orice cadru confesional: omul nu îl găsește pe Dumnezeu în templu, ci în inima sa, o inimă înțeleasă adesea ca organ al cunoașterii. În al doilea rând, un interes foarte răspândit pentru problema Răului și, la modul mai general, pentru mitul căderii și al reintegrării, în care s-a putut vedea[1] marele mit romantic prin excelență, care se exprimă prin forme de artă secularizate sau prin proiecte politice, ca și în discursuri teozofice. Numeroase asociații de tip masonic sau paramasonic se ocupă de construirea Noului Ierusalim sau de reconstruirea Templului lui Solomon. În al treilea rând, interesul pentru științe al unui public din ce în ce mai larg. Într-adevăr, pe de o parte, fizica lui Newton a încurajat speculații de tip holistic care, tot mai des, se referă la polaritățile prezente în Natură, interesul principal vizând punerea de acord a științei și a cunoașterii. Pe de altă parte, fizica experimentală se popularizează și pătrunde în saloane sub forma unor experiențe pitorești – de electricitate, de magnetism – apte să stimuleze imaginația, căci ele lasă să se întrevadă existența unei vieți sau a unui fluid care ar străbate toate regnurile materiei. Indisociabil de acest al treilea factor – popularizarea – e eclectismul, trăsătură ce marca și ea epoca anterioară, deja avidă de lucruri curioase – de *curiosa* – și, în egală măsură, preocupată de armonizarea datelor cunoașterii. Dar în a doua jumătate a veacului, eclectismul ia forme și mai variate: crește tot mai mult interesul pentru Orient, cunoscut mai bine datorită unor traduceri, pentru Egiptul antic și misterele sale, pentru pitagoreism, religiile vechi etc. Acestea, firește, în afara domeniului esoteric propriu-zis.

[1] În special Léon CELLIER, *L'Épopée romantique*, 1954, reeditată cu titlul: *L'Épopée humanitaire et les grands mythes romantiques*, Paris, S.E.D.E.S., 1971.

Cele trei spații ale peisajului

În cadrul peisajului teozofic care se întinde peste aceste vreo opt decenii, s-ar putea distinge trei spații relativ diferite care, sub multe aspecte, se întrepătrund.

Primul – dar această prezentare nu e cronologică – este ocupat de autori situați în sfera de influență a secolului al XVII-lea, adică mai mult sau mai puțin böhmeană, chiar dacă nu toți se reclamă de la Böhme. Ca și cei din epoca anterioară (cf. *supra*, „Două familii teozofice"), ei nu sunt câtuși de puțin niște vizionari. Cu excepția lui Martinès de Pasqually și uneori a lui Saint-Martin, Eckartshausen sau Jung-Stilling în momentele lor cele mai inspirate, nu regăsim în operele acestei perioade acel suflu profetic și creator care străbătea scrierile lui Böhme, Gichtel, Kuhlmann, Jane Leade. În cele mai multe cazuri e vorba de comentatori, inspirați, desigur, dar la care activitatea speculativă precumpănește față de exprimarea experienței lăuntrice.

Francezul Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803) inaugurează întru câtva renașterea teozofiei cu prima sa carte, *Des erreurs et de la vérité* (1775), inspirată în parte de învățăturile maestrului său Martinès de Pasqually (1727-1774). Acesta, un teozof și teurg portughez sau spaniol, autor – în aceeași epocă – al unui *Traité de la Réintégration des Êtres créés dans leurs primitives propriétés, vertus et puissances spirituelles divines* (rămas inedit până în 1899, dar cu o influență – directă sau indirectă – considerabilă), l-a inițiat prin 1765 pe Saint-Martin în al său Ordin al Aleșilor-Cohen. Ulterior, Saint-Martin scrie *Tableau naturel des rapports qui unissent Dieu, l'homme et l'univers* (1781), apoi, între 1788-1791, descoperă opera lui Böhme – pe care nici el, nici Pasqually n-o cunoșteau. Drept urmare, se va face hermeneutul acesteia, prin traducerile pe care i le dă în franceză și prin propriile sale lucrări, care însă rămân întotdeauna originale (*L'Homme de désir*, 1790; *Le Ministère de l'homme-esprit*, 1802; *De l'esprit des choses*, 1802 etc.): ele nu sunt doar cele ale unui epigon, ci ale unui gânditor care poate fi considerat pe bună dreptate ca fiind cel mai inspirat și mai viguros dintre teozofii de limbă franceză, fără doar și poate cel mai important în timpul vieții sale din Europa. Cât despre cei alți câțiva mari, să le reamintim numele și câteva titluri ale cărților lor.

În limba franceză, Jean-Philippe Dutoit-Membrini (*alias* Keleph Ben Nathan, 1721-1793): *La Philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, céleste, et divine* (1793), lucrare prea puțin tributară lui Böhme și încă și mai puțin lui Saint-Martin. În Germania, unde se traduc mai multe cărți ale lui Saint-Martin și unde traducerile lucrărilor lui Böhme în franceză îl redescoperă în mod paradoxal pe acesta germanilor (în așa măsură încât influența sa asupra romantismului german nu va fi deloc neglijabilă), se evidențiază șapte nume: Karl von Eckartshausen (1752-1803), münchenez, autor a numeroase scrieri printre care unele dintre cele mai frumoase sunt postume (*Die Wolke über dem Heiligsthum*, 1802; *Über die Zauberkräfte der Natur*, 1819; *Über die wichtigsten Mysterien der Religion*, 1823). Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817), la Marburg (*Blicke in die Geheimnisse der Naturweisheit*, 1787). Friedrich-Rudolf Salzmann (1749-1821), la Strasbourg (*Alles wird neu werden*, 1802-1812). Suabul Michael Hahn (1758-1819), cu *Betrachtungen* (1820-1826). Dar cele două personalități de limbă germană cele mai importante sunt cu siguranță Œtinger și Baader.

Cu Friedrich Christoph Œtinger (1702-1782) ne-am întâlnit deja în legătură cu epoca anterioară. Putem vedea în el nu numai pe unul dintre „părinții" – împreună cu Albrecht Bengel – pietismului suab, ci și pe principalul teozof german al veacului său. Este și cel mai erudit. E un comentator de opere teozofice ca acelea ale lui Böhme (și pentru Œtinger teozofia este o alchimie spirituală) și Swedenborg, sau cabalistice (*Lehrtafel [der] Prinzessin Antonia*, 1763), precursorul de seamă al Filozofiei teozofizante a Naturii, precum și un remarcabil popularizator de idei esoterice (*Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, 1776). Operele sale complete apar în 1858 (cf. *infra*, „Despre termen și despre câteva critici"), sub titlul de *Theosophische Schriften*, la Stuttgart.

Venit după el și având o importanță cel puțin egală, münchenezul Franz von Baader (1765-1841) este, dintre toți teozofii din secolul al XIX-lea, cel mai rafinat comentator al lui Böhme și al lui Saint-Martin, reprezentantul de frunte – alături de Schelling – al Filozofiei romantice a Naturii, în sfârșit cel a cărui gândire e cea mai viguroasă, cea mai originală. Operele sale erau dispersate

(foarte multe „mici scrieri", din 1798 până în 1841), dar unul dintre discipolii săi cei mai apropiați, Franz Hoffmann (1804-1881), le-a reeditat integral sub formă de opere complete (1851-1860). Printre ceilalți discipoli ai săi se numără Julius Hamberger (1801-1884), autor al lucrărilor *Gott und reine Offenbarungen in Natur und Geschichte* (1839) și *Physica Sacra* (1869), și Rudolf Rocholl (*Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie*, 1856). În aceste areopaguri apar și câteva personalități feminine, ale căror scrieri sunt impregnate de teozofie și care, printre membrii sau grupările acestei familii, stabilesc relații, joacă un rol de inspiratoare. De pildă, Bathilde d'Orléans, ducesă de Bourbon (1750-1822), sau Juliane von Krüdener (1764-1824); ele nu au marea anvergură vizionară a unor Jane Leade sau Antoinette Bourignon, dar fac dovada prezenței unei teozofii feminine în contextul romantic.

Dacă romano-catolicul Baader poate fi considerat pe bună dreptate ca un exemplu desăvârșit al teozofiei și al pansofiei în cadrul Filozofiei romantice germane a Naturii[1], și alți reprezentanți ai acesteia se arată influențați de ele. Familia acestor *Naturphilosophen* este ilustrată de câteva nume celebre: Friedrich von Hardenberg (*alias* Novalis, 1772-1801), Johann Wilhelm Ritter (1776-1810), Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860), Carl Gustav Carus (1789-1869), Carl August von Eschenmayer (1768-1852), Friedrich Schlegel (1772-1829), Gustav Theodor Fechner (1801-1887), Johann Friedrich von Meyer (1772-1849). Filozofia romantică a Naturii prezintă într-adevăr caracteristici care o înrudesc dacă nu direct cu teozofia, cel puțin cu proiectul pansofic, și anume: a) o concepție despre Natură ca text de descifrat cu ajutorul corespondențelor; b) predilecția pentru concretul viu și postulatul unui univers plural, cu mai multe niveluri de realitate; c) afirmarea unei identități a Spiritului cu Natura.

Cel de-al doilea spațiu al acestui peisaj teozofic este original din cel puțin două motive: el se rezumă la numele unui singur autor și pare a nu datora nimic teozofiei anterioare sau contemporane.

---

[1] Lucrarea lui SAINT-MARTIN, *De l'esprit des choses* (1802), pare a fi în Franța singura de acest gen (adică ținând pe de-a-ntregul de o *Naturphilosophie* teozofică). Despre aceasta din urmă, a se vedea Antoine FAIVRE, *Philosophie de la Nature (Physique sacrée et théosophie, 18e-19e siècles)*, Paris, A. Michel, 1996.

E vorba de opera suedezului Emanuel Swedenborg (1688-1772), savant şi inventator celebru care, într-o bună zi din 1745, îşi întrerupe activităţile pur ştiinţifice ca urmare a unor vise şi viziuni venite dintr-o dată să-i transforme viaţa interioară. Din acel moment, se adânceşte în studiul Scripturilor şi redactează *Arcana cœlestia* (1745-1758), urmate de numeroase alte cărţi (*De Nova Hierosolyma*, 1758; *Apocalypsis revelata*, 1766; *Apocalypsis explicata*, 1785-1789 etc.). Această operă este concepută înaintea perioadei prezentate aici; totuşi, ea nu începe cu adevărat să pătrundă în Europa şi în America decât prin anii 1770, sub forma a nenumărate traduceri, compendii, comentarii care, împreună cu scrierile lui Swedenborg însuşi, constituie un corpus referenţial de un tip nou şi, de atunci încoace, extrem de frecventat.

Dacă ne referim la cele trei caracteristici prezentate mai sus (cf. *supra*, „Caracteristicile teozofiei...") ale acestui curent aşa cum s-a născut el la începutul secolului al XVII-lea (şi anume, triunghiul Dumnezeu-Om-Natură, primatul miticului şi ideea accesului direct la lumile superioare), ele se regăsesc cu siguranţă la Swedenborg. Dar teozofia lui se deosebeşte printr-o trăsătură esenţială: la el, dimensiunea mitică este aproape lipsită de elemente dramatice; căderea, reintegrarea, ideea de transmutaţie, de nouă naştere sau de fixare a Spiritului într-un trup de lumină – adică în fond dimensiunea alchimică, atât de prezentă altminteri în teozofie – sunt aproape absente din acest imaginar. Ne găsim aici într-un univers străbătut, desigur, de nenumărate corespondenţe, însă până la urmă destul de calm, static, lipsit mai cu seamă de complexitate ierarhică, de intermediari sau de felurite entităţi. În această privinţă, se poate spune că Swedenborg e prea puţin gnostic. Sophia este absentă, îngerii pot fi doar suflete de persoane decedate.

Este limpede că ceea ce se schimbă aici e repertoriul. Citindu-l pe Swedenborg avem deseori impresia că ne plimbăm printr-o grădină mai degrabă decât că participăm la o tragedie. Dar această teozofie „liniştitoare" cunoaşte repede un succes imens. Jean-Jacques Bernard, în ale sale *Opuscules théosophiques* (1822), va încerca s-o îmbine cu cea a lui Saint-Martin, după ce admiratori ca Edouard Richer, apoi Le Boys des Guays (1794-1864), iar mai înainte Dom Pernety (1716-1796) şi mulţi alţii au contribuit la răspândirea ei.

Mai mult chiar decât cealaltă, ea influențează numeroși scriitori (Baudelaire, Balzac).

Al treilea spațiu teozofic este ocupat de o serie de societăți inițiatice. La drept vorbind, ele nu fac altceva decât să transmită, cel puțin parțial, teozofia celor două spații precedente, prin ritualuri sau instrucțiuni care le însoțesc pe acestea. Se știe că ultima treime a secolului al XVIII-lea cunoaște o proliferare a organizațiilor cu caracter inițiatic, îndeosebi a Riturilor masonice cu grade înalte (adică având grade superioare celor trei grade masonice propriu-zise, de Ucenic, Companion și Maestru). În afara Ordinului Aleșilor-Cohen, menționat mai sus, să enumerăm, printre cele mai importante: „Regimul Scoțian Rectificat", foarte impregnat de teozofia martinesistă (cea a lui Martinès de Pasqually) și saint-martiniană, creat la Lyon prin 1768 de Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824), prieten apropiat al lui Saint-Martin; acest regim răspândește loje în toată Europa, până în Rusia. „Ordinul Roza-Crucii de Aur", constituit pe la 1777 în Germania, de inspirație alchimică și rozicruciană. „Frații Crucii", rit întemeiat de C.A.H. Haugwitz tot pe la 1777. „Frații Inițiați ai Asiei", creație a lui Heinrich von Ecker-und-Eckhoffen spre 1779. Ordinul „Illuminated Theosophists", născut prin 1783, de tip swedenborgian, important în Anglia și în Statele Unite. „Ritul Scoțian Antic și Acceptat", creat în Franța în 1801. O listă exhaustivă ar fi foarte lungă. Activitatea acestori Rituri masonice de grade înalte nu se limitează întotdeauna la lucrarea strict masonică, ci se îndreaptă uneori și spre lucrări de tip editorial. Astfel, în Rusia, masonul Nikolai Novikov (1744-1818) inițiază traducerea și editarea a numeroase cărți de teozofie, iar „Frații Roza-Crucii de Aur" fac același lucru în Germania (din imprimeriile lor iese la iveală *Geheime Figuren der Rosenkreutzer*, superbă lucrare de „teozofie în imagini" apărută în 1785-1786 la Altona).

Despre termen și despre câteva critici

Vremea copioaselor expozeuri critice pare să fi trecut, însă ici și colo se continuă să se pronunțe verdicte. În materie de vocabular, cu toate că termenul de „teozofie" este deja, după cum am văzut,

destul de bine statornicit pentru a desemna curentul prezentat aici, întrebuinţarea lui rămâne totuşi fluctuantă. Fapt notabil, teozofii înşişi se arată încă zgârciţi cu termenul, cel puţin până spre mijlocul secolului al XIX-lea. Să prezentăm un eşantion de exemple, limitat, dar caracteristic.

Delisle de Sales, în *De la Philosophie de la Nature* (1769), îl foloseşte în sensul său de acum clasic pentru a-i blama pe acei „detractori ai înţelegerii umane" care sunt „R. Llull, Paracelsus, Fludd, Jakob Böhme, J.B. Van Helmont, Poiret", oameni ce se cuvine a fi „trataţi ca bolnavi mai degrabă decât ca sectari"[1]. Friedrich Schiller, într-un lung poem intitulat *Theosophie des Julius* (1784), îi dă o accepţie imprecisă care în nici un caz nu trimite la curentul teozofic[2]. În 1786 apare, sub semnătura lui J.G. Stoll, o *Judecată a teozofiei, a Cabalei şi a magiei*[3], text superficial, dar care dovedeşte voga termenului. Cu toate acestea, destui autori, ca Henri Coqueret (*Théosophie ou science de Dieu*, 1803), continuă să-l utilizeze ca sinonim cu „teologie", în timp ce Friedrich Schlegel, în diverse note datând din 1800-1804, îl foloseşte foarte des, dar în sensuri greu de sesizat, care trimit în general la ideea de „cunoaştere de ordin superior"[4].

În aceeaşi perioadă apare un eseu anonim, intitulat *Recherches sur la doctrine des théosophes*, publicat în 1807 în *Œuvres posthumes* ale lui Saint-Martin[5]. Conceput „de unul dintre prietenii" acestuia, el avea iniţial menirea de a servi drept introducere

---

[1] Anonim (DELISLE DE SALES), *De la Philosophie de la Nature*, t. III, Amsterdam, 1770, pp. 299-307. Îi mulţumesc lui Jean-Louis Siémons pentru că mi-a atras atenţia asupra acestui pasaj.

[2] In Friedrich SCHILLER, *Philosophische Briefe*, publicată în *Thalia*, anul 1787.

[3] J.G. STOLL, *Etwas zur richtigen Beurtheilung der Theosophie, Cabala, Magie*, Leipzig, 1786.

[4] Ar putea fi interesant să se consacre un studiu folosirii frecvente a cuvântului „teozofie" de către Friedrich SCHLEGEL. El îl întrebuinţează aproape întotdeauna într-un sens vag şi în note personale prezentate sub formă de aforisme şi diverse reflecţii. Cf. în special, în recenta ediţie a operelor complete (*Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, Zürich, Thomas Verlag), volumele VI, XII şi XVIII (numeroase note redactate în cursul anilor 1800-1804).

[5] *Recherches sur la doctrine des théosophes*, in Louis-Claude DE SAINT-MARTIN, *Œuvres posthumes*, Paris, 1807, t. I., pp. 145-190.

la aceste *Opere postume*[1]. Având în vedere strălucirea lui Saint-Martin în tot cursul romantismului şi chiar după aceea, acest text merită privit mai îndeaproape. Teozofia, ni se spune, „a luat naştere o dată cu omul" şi dacă teozoful, animat de o „dorinţă adevărată", este în primul rând „un prieten al lui Dumnezeu şi al Înţelepciunii", autorul precizează totuşi că această căutare rămâne „întemeiată pe raporturile care există între Dumnezeu, om şi univers" – un Dumnezeu care este cel al creştinilor[2]. Apoi ne dă un rezumat al corpusului referenţial al acestei „doctrine":

> *Printre lucrările acestor teozofi, se evidenţiază cele ale lui Rosencreuz, Reuchlin, Agrippa, François Georges, Paracelsus, Pico della Mirandola, Valentin Voigel* (sic), *Thomassius, cei doi Vanhelmont, Adam Boreil, Bœhemius sau Boheme, Poiret, Quirinus* (sic), *Kulman, Zuimerman, Bâcon, Henri Morus, Pordage, Jeanne Léade, Léïbnitz, Swedenburg, Martinez de Pasqualis, St. Martin etc.*[3]

---

[1] *Ibid.*, p. 147, notă. Editorul adaugă în această notă: „El ne-a parvenit prea târziu pentru a fi plasat, cum ar fi trebuit, la începutul acestui volum; totuşi, n-am vrut să-i privăm de el pe cititorii noştri."

[2] *Ibid.*, pp. 148, 150, 154.

[3] *Ibid.*, p. 154. „Rosencreuz" trimite în mod evident la textele „fondatoare" ale Roza-Crucii (*Fama*, 1614; *Confessio*, 1615; *Chymische Hochzeit*, 1616). Johann Reuchlin e menţionat probabil pentru *De Verbo Mirifico* (1494) şi *De arte cabbalistica* (1517). François Georges de Venise [Francesco Giorgi] este autorul cărţii *De Harmonia Mundi* (1525), urmată în 1536 de *Problemata*. Pico reprezintă aici o dublă orientare: Cabala creştină (ca Reuchlin şi Giorgi) şi *magia* (ca Agrippa). Aşadar, Roza-Cruce, Cabala creştină şi *magia* sunt anexate de autor „teozofiei", ca şi Paracelsus, ceea ce e de înţeles. Anexarea celor doi Van Helmont (Johann Baptist şi Franziscus Mercurius) în acest gen de listă e de asemenea destul de curentă, după cum am mai văzut. Prezenţa lui Francis Bacon este mai neaşteptată, dacă nu cumva e vorba de Roger Bacon, care ar fi aici singurul autor medieval. În afară de Weigel, Böhme, Pordage, Poiret, Kuhlmann, Leade, Swedenborg, Martinès de Pasqually şi Saint-Martin, care reprezintă cu adevărat curentul teozofic propriu-zis, mai rămân patru nume pe care pare interesant să le găsim aici: Thomasius, Leibniz, Boreil (adică Boreel) şi Zuimerman (pentru Zimmermann). Christian Thomasius (1655-1728), autor al unei *Introductio ad philosophiam aulicam* (1688) şi editor al cărţii lui Pierre Poiret, *De Eruditione triplici*, trece drept principalul reprezentant al *eclectismului*, adică al unei gândiri de tip sincretist, deschisă tuturor domeniilor cunoaşterii şi opusă oricărei forme de filozofie sectară. Anticartezian şi antimecanicist, el manifestă un interes pronunţat nu numai pentru Poiret, ci şi pentru Weigel, Böhme, Fludd (cf. în special cartea sa *Versuch vom Wesen des Geistes*, 1699), teozofi a căror

„Filozofie a Naturii" corespunde, prin multe aspecte, propriei sale orientări. E totuşi greu să vedem în el un esoterist şi cu atât mai greu să-l încadrăm printre teozofi. Acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre Leibniz, a cărui prezenţă în această listă s-ar putea însă explica prin aceea a lui Thomasius, sau viceversa: Leibniz este unul dintre „marii armonizatori" ai vremii sale; el înţelege să-i împace pe Aristotel şi Platon şi, întru câtva ca Thomasius, să regăsească o „filozofie perenă" studiind istoria tradiţiilor filozofice şi religioase. Astfel, el scrie în 1714, într-o scrisoare către Rémond de Montmort: „Dacă aş avea răgaz, aş compara dogmele mele cu cele al anticilor şi ale altor oameni destoinici. Adevărul e mai răspândit decât se crede, dar foarte adesea este fardat şi tot foarte adesea învăluit şi chiar vlăguit, mutilat, alterat de adaosuri care îl strică sau îl fac mai puţin folositor. Prin evidenţierea acestor urme ale adevărului la antici (sau, pentru a vorbi mai în general, la cei dinaintea noastră), s-ar extrage aurul din noroi, diamantul din mină şi lumina din întuneric; iar aceasta ar fi, într-adevăr, *perennis quaedam philosophia*" (LEIBNIZ, *Schriften*, ed. Gerhardt, t. III, pp. 624 sq., *apud* Rolf Christian ZIMMERMANN, *Das Weltbild des jungen Goethe*, München, W. Fink, 1969, p. 21). Prezenţa aici a acestor doi gânditori (Thomasius şi Leibniz) se explică deci prin orientarea deopotrivă „perenialistă" şi „interioristă" (către ideea de Biserică „interioară") a autorului acestui opuscul. Există într-adevăr un paralelism evident între filozofia perenă a lui Leibniz şi filozofia aulică a lui Thomasius. Autorul anonim ar fi putut chiar să adauge şi numele lui Gottfried Arnold, reprezentant de seamă al celei de-a treia ramuri, de asemeni paralelă, cea a „filozofiei mistice", care corespunde unei căutări a „nucleului" tuturor formelor de „mistică" creştină. Mai rămâne acum să ne întrebăm în legătură cu două nume: Boreel şi Zimmermann. Amândoi par să facă dovada unei familiarităţi deosebite a autorului acestor *Recherches* cu spiritualitatea germanică. Despre Adam Boreel (1603-1667), ebraist, spiritualist influenţat de Sebastian Franck, ne dă informaţii contemporanul său Gottfried Arnold (în *Unpartheyische...*, citat *supra*, n. 1, p. 84: cf. Teil II, B. XXVIII, C. XIII, rubrica 22, ediţia din 1729, t. I, p. 1035, şi mai ales t. II [ediţia din 1729], Teil I, cap. VI, rubricile 28-33, p. 68). Boreel a încercat să întemeieze o societate religioasă la Amsterdam, în 1645. Învăţătura sa se baza exclusiv pe Sfânta Scriptură; el respingea toate Bisericile, în favoarea unui serviciu divin „privat". Aşadar şi el este un apostol al Bisericii interioare, însă nu este câtuşi de puţin teozof. Printre scrierile sale, să menţionăm: *Concatenatio aurea Christiana seu cognitio Dei ac Domini nostri Jesu Christi*, 1677, apărută şi în olandeză în acelaşi an, şi *Onderhandelinge noopende den Broederlyken Godtsdienst*, 1674. Cât despre Zimmermann, nu vreau să exclud cu totul că ar putea fi vorba de Johann Georg Zimmermann (1728-1795), medic din Hanovra (dar elveţian), apropiat al Iluminaţilor (despre el, cf. Eduard BODEMANN, *J.G. Zimmermann, sein Leben und bisher ungedruckte Briefe an denselben*, Hanovra, 1878). Dar este puţin probabil. S-ar putea avansa cu mai multă probabilitate numele lui Johann Jacob Zimmermann, despre care ne informează tot Gottfried Arnold (în *Unpartheyische...*, cf. t. II, Teil IV, sect. III, nr. 18, § 142; adică p. 1105 în ediţia din 1729): „*astrologus, magus, cabalista*", predicator din Strasbourg, mai mult sau mai puţin discipol al lui Böhme, şi care a scris sub pseudonimul de

În continuarea acestor observații, el reproduce un lung pasaj din Cartea Înțelepciunii lui Solomon (capitolul VII), citate din texte pitagoreice și din Böhme, precum și o apreciere pozitivă a textelor religioase ale Indiei[1].

La puțină vreme după aceea, în 1810, în cartea sa de largă și statornică audiență (*De l'Allemagne*), doamna de Staël amintește că trebuie să facem deosebire între „*teozofi*, adică aceia care se ocupă de teologia filozofică, precum Jacob Böhme, Saint-Martin etc., și simplii mistici; primii vor să descopere secretele creației, ceilalți se mărginesc la inima lor"[2]. Și Jean-Jacques Bernard, în

---

Ambrosius Sehmann. Numele său este legat și de emigrația spre Pennsylvania a vreo patruzeci de „frați" și „surori" pe care îi călăuzea spiritual. Robert AMADOU a reeditat acest text, cu titlul de *Recherches sur la doctrine des théosophes*, introducere și note de Robert AMADOU, Paris, Le Cercle du Livre, col. „La Haute Science", 1952. El scrie în introducerea sa (p. 21) că acest text i se datorează poate lui Jean-Baptiste Gence, autor al unei *Notice historique sur Louis-Claude de Saint-Martin* (Paris, 1824). În anexă, AMADOU prezintă o notiță bibliografică (pp. 43-58) în care, referitor la Zimmermann, ezită între J.G. Zimmermann și elvețianul Jean-Jacques Zimmermann (1685-1756), autor al unei cărți despre Pitagora. În legătură cu „Bacon", el crede că e vorba de Roger Bacon.

[1] *Recherches sur la doctrine des théosophes*, *op. cit.*, pp. 155-168. În legătură cu India (îndeosebi referitor la „Mahabarat" și „Pupnekat" extrase din Vede), autorul anonim scrie: „Europenii, văzând raporturile și similitudinile frapante ale dogmelor din India cu cele publicate de câteva veacuri de diferiții Teozofi din Europa, nu bănuiesc că acești Teozofi au fost să le învețe în India. Poate că nici nu-i departe vremea când acești europeni vor privi cu atenție obiectele religioase și misterioase pe care nu le privesc acum decât cu neîncredere și chiar cu dispreț. Scrierile diferiților Teozofi și Spirtualiști le vor părea atunci probabil mai puțin obscure și mai puțin respingătoare, căci vor descoperi în ele bazele întregii teogonii fabuloase a egiptenilor, a grecilor, a romanilor etc., și vor recunoaște în ele cheia tuturor științelor de care se ocupă; poate că vor căpăta în sfârșit convingerea că aceleași baze, aceleași dogme fiind răspândite în locuri și epoci atât de îndepărtate unele de altele, ele trebuie să aibă principalele însușiri ale adevărului" (p. 167 sq.).

[2] Madame DE STAËL, *De l'Allemagne*, t. II, Bruxelles, ediția din 1820, cap. V („De la disposition religieuse appelée mysticité"): „Starea sufletească religioasă numită *misticitate* nu este decât o modalitate mai intimă de a simți și de a concepe creștinismul. Cum în cuvântul *misticitate* este conținut cuvântul *mister*, s-a crezut că misticii profesau niște dogme extraordinare și constituiau o sectă aparte. Nu există alte mistere la ei decât cele ale sentimentului aplicat la religie, iar sentimentul este în același timp tot ce-i mai limpede, mai simplu și mai inexplicabil. Trebuie totuși să facem deosebire între *teozofi*, adică cei care se ocupă de teologie, ca Jacob Boehme, Saint-Martin etc., și simplii mistici; primii vor să înțeleagă secretele

ale sale *Opuscules théosophiques* (1822), îi este recunoscător doamnei de Staël pentru că a aruncat astfel „o privire aprobatoare asupra doctrinei teozofice, dovadă că a ştiut s-o aprecieze"[1]. *Opusculele* în cauză sunt o culegere de texte scrise de Bernard, în care se vorbeşte mult despre Saint-Martin, Swedenborg şi Joseph de Maistre. Acesta din urmă, în *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* apărute în anul precedent, se referise şi el la Saint-Martin, în care vedea pe „cel mai instruit, mai înţelept şi mai elegant dintre teozofii moderni"[2].

Dacă termenul de „teozofie" apare destul de puţin la Baader[3], discipolii săi direcţi îl folosesc mai mult. Friedrich von Osten-Sacken

---

creaţiei, ceilalţi se mărginesc la inima lor" (p. 361). Iar în capitolul VII (aceeaşi ediţie, pp. 387-390), intitulat „Des Philosophes religieux appelés Théosophes"), ea reia distincţia propusă în capitolul V, apoi scrie: „Nu numai creştinismul, afirmând spiritualitatea sufletului, a determinat spiritele să creadă în puterea nemărginită a credinţei religioase sau filozofice, dar revelaţia li s-a părut câtorva oameni un miracol continuu care putea să se reînnoiască pentru fiecare din ei, iar câţiva au crezut sincer că o divinaţie supranaturală le era acordată şi că în ei se manifestau adevăruri cărora le erau mai degrabă martori decât inventatori" (p. 388). Ea le consacră apoi câteva rânduri lui Böhme şi traducătorului său, Saint-Martin (p. 389), şi compară „filozofii spiritualişti" (teozofii) cu „filozofii materialişti". Cei dintâi „declară că ceea ce gândesc le-a fost revelat, în timp ce filozofii în general se cred călăuziţi doar de propria lor raţiune; dar întrucât şi unii, şi alţii năzuiesc să cunoască misterul misterelor, ce înseamnă, la acest nivel, cuvintele *raţiune* şi *nebunie*? Şi pentru ce să fie stigmatizaţi cu calificativul de nebuni cei care ce cred că găsesc în exaltare mari lumini?" (p. 390). Cf. şi, pentru interesantele variante ale acestor texte, tomul V al operelor Doamnei de Staël în ediţia critică îngrijită de contesa Jean de Pange şi de Simone Balayé, Paris, Hachette, 1960, în special pp. 126-136 („Des philosophes religieux appelés théosophes") şi pp. 137-154 („De l'esprit de secte en Allemagne").

[1] Anonim (Jean-Jacques BERNARD), *Opuscules théosophiques, auxquels on a joint une défense des soirées de Saint-Pétersbourg; par un ami de la sagesse et de la vérité*, Paris, 1822.

[2] Joseph DE MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, Édition de Lyon, 1831, t. II, p. 303 (discuţia a unsprezecea). Apărută în 1822 (ediţia I), cartea fusese concepută încă din 1810. În aceeaşi discuţie (p. 302), vorbind despre Iluminaţi (adică despre teozofi ca Saint-Martin, pe care l-a cunoscut), el scrie: „Adesea [...] mi se întâmpla să susţin în faţa lor că tot ce spuneau adevărat nu era decât catehismul învăluit în cuvinte ciudate".

[3] În 1831, Baader scrie că filozofia religioasă propriu-zisă nu este *„die Weltweisheit"* (înţelepciunea lumii, limitată la „cosmozofie" şi la „fiziozofie"), ci aceea căreia Sfântul Pavel i-o opune pe aceasta, şi anume teozofia sau *„die Gottesweisheit"* (Înţelepciunea lui Dumnezeu). Cf. Franz VON BAADER, *Sämtliche Werke*, în ediţia îngrijită de Franz Hoffmann (1851-1860), vol. I, p. 323. Într-o notă de comentarii

mai cu seamă, într-o lungă prezentare a lui Baader şi a lui Saint-Martin, scrie: „...curentul teozofic constituie firul de aur întins alături de speculaţia înţelegerii, şi aceasta de-a lungul istoriei filozofiei moderne, de la Reformă încoace". Această filozofie modernă, chiar şi de tip hegelian, nu este în măsură să sesizeze profunzimile Spiritului şi ale Naturii; numai teozofia poate regenera speculaţia, lucru pe care l-a întreprins deja Böhme, iar lui Baader „îi revine marele merit de a fi readus teozofia la un principiu exact al cunoaşterii şi de a-i fi conferit astfel o bază solidă"[1].

---

la *Magikon* al lui Johann Friedrich Kleuker (apărut în 1784), Baader scrie: „*Die Kirchenväter Tertullian, Tatian, etc., waren allerdings von der Kabbala berührt, die Verwandtschaft des Neuplatonismus mit der Kabbala ist nicht zu leugnen und man kann mit Grund die christliche Theosophie eine erweiterte, bereicherte und (christlich) modificirte Kabbala nennen*" (vol. XII, p. 550; în legătură cu pagina 255, rândurile 19-27 sqq., din *Magikon*). În *Fermenta Cognitionis*, publicate între 1822 şi 1825, Baader scrie (caietul al 6-lea din *Fermenta Cognitionis*): „*J. Boehme's Theosophie beruht ganz auf dem Evangelium Johannis I, 1-44*" (II, 402). Există o traducere franceză din *Fermenta Cognitionis*, de Eugène SUSINI (Paris, Albin Michel, colecţia „Bibliothèque de l'Hermétisme", 1985; cf. Cartea VI, § 7, p. 224).

[1] Friedrich VON OSTEN-SACKEN, în introducerea sa la tomul XII (1860) al ediţiei îngrijite de Franz Hoffmann, pp. 16-40, scrie: „*Die Verstandes-Speculation [konnte] sich nicht dazu erheben, die Tiefe der Theosophie zu erfassen. – Wir müssen diese daher als eine ganz besondere, eigenthümliche Strömung der geistigen Entwickelung betrachten. Während die Verstandes-Speculation in eigener Autonomie ihre Systeme gebaut hat, so hat die Theosophie, von einer religiösen Erkenntniss ausgehend, sich stets in die absolute Wahrheit des Christenthums zu vertiefen gesucht und von diesem Standpuncte aus einer christlichen Speculation reiche Elemente geboten. Je mehr desshalb ein tieferer Blick in den Gang der neueren Speculation uns erkennen lässt, dass diese Verstandesoperation nicht im Stande ist, die Tiefen des Geistes und der Natur zu erfassen und dass dieser Formalismus in seiner Consequenz zu einem vollständingen Bruch mit userem tieferen Sein geführt hat, um so mehr thut es Noth, unsere Aufmerksamkeit auf eine Richtung zu lenken, die dazu berufen scheint, eine Regeneration der Speculation zu erzeugen. Diese Richtung einer theosophischen Anschauungsweise zieht sich gleich nach der Reformation durch die deutsche Wissenschaft und wird in der grossartigsten Weise repräsentirt durch Jakob Böhme*" (p. 17). „*Man kann freilich Franz Baader unter den Philosophen als unsystematisch bezeichnen, dagegen muss man ihm das grosse Verdienst vindiciren, die Theosophie auf ein bestimmtes Erkenntnissprincip zurückgeführt und dadurch derselben eine feste Grundlage gegeben zu haben*" (p. 40). Întregul pasaj citat în legătură cu *Verstandes-Speculation* rămâne şi astăzi de o remarcabilă actualitate... De altfel, s-ar cuveni să se reediteze şi să se traducă tot textul lui von Osten-Sacken (pp. 1-73, in XII).

Franz Hoffmann, deja menționat, îl folosește și el, dar îi dă un sens mai vag[1]. Julius Hamberger, alt discipol apropiat (cf. *supra*), publică în 1857 o antologie, *Voci din sanctuarul misticii și al teozofiei creștine*[2], în care prezintă, așa cum anunță titlul, texte ale celor două tendințe, însă fără a încerca să le deosebească teoretic una de alta. Cartea unui discipol mai indirect, Rudolf Rocholl, *Contribuții la o istorie a teozofiei germane*[3], dovedește și ea voga

---

[1] Cf. în special V, p. LXXIII: este posibil, spune Franz HOFFMANN, să se folosească termenul de „teozofie" în legătură cu Baader, în sensul pe care i-l dă Carl Gustav CARUS (*Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, ed. a II-a, p. 73), când acesta explică faptul că adevărata filozofie n-ar putea fi altceva decât teozofia; căci dacă divinul, originea oricărui lucru, este Dumnezeu, o cunoaștere profundă nu poate avea alt obiect decât divinul. Vedem aici că, pentru Hoffmann, cuvântul „teozofie" îmbracă un sens mai general, mai vag decât pentru von Osten-Sacken.

[2] Julius HAMBERGER, *Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie. Für Freunde des inneren Lebens und der tiefern Erkenntniss der göttlichen Dinge gesammelt und herausgegeben*, Suttgart, 1857, 2. vol. În scurta sa prefață (2 pagini), Hamberger declară că a renunțat să mai facă deosebire între mistică și teozofie: „*Es war nicht thunlich, die Mystiker von den Theosophen zu trennen, indem ja so manche Mystiker zugleich Theosophen sind, sondern sie folgen sich, ohne Scheidung, meist in chronologischer Reihe, im zweiten Theile aber mehr nach ihrer innern Verwandtschaft zusammengeordnet. Noch weniger war eine Zusammenstellung nach den Materien in systematischer Ordnung möglich, indem ein und derselbe Abschnitt nicht selten mehr als einen bedeutenden Punkt zum Gegenstande hat*" (p. IV). El termină totuși această prefață cu următoarele cuvinte: „*...[einerseits lässt sich] der Mystik die Kraft nicht absprechen, denjenigen welche überhaupt ein ernstes Verlangen nach Einigung ihres Gemüthes mit der Gottheit in sich tragen, den Aufschwung zu derselben wesentlich zu erleichtern, und da uns andererseits in der* Theosophie *ein Licht entgegenschimmert, welches, wenn man ihm nur weiter und weiter nachzugehen sich entschliessen kann, die christliche Lehre in einer Klarheit und Bestimmtheit erkennen lässt, wie sie die gegenwärtige Verwirrung der Begriffe in der That gebieterisch erheischet*" (p. IV). Așa se face că, în afara unor mistici propriu-ziși, se găsesc în această antologie autori ca Paracelsus, Postel, Arndt, Böhme, Pordage, A. Bourignon, Œtinger, Philipp Matthäus Hahn, Johann Michael Hahn, Jung-Stilling, Saint-Martin, Dutoit-Membrini, Eckartshausen, Baader, Johann Friedrich von Meyer și chiar Franz Hoffmann. Era pentru prima dată când o adevărată antologie a teozofiei vedea lumina zilei. În ea se află și unii *Naturphilosophen* romantici precum F.J.W. Schelling, F. Schlegel, G.H. Schubert. Fiecare nume prezentat e însoțit de o notiță informativă și urmat de unul sau mai multe texte alese.

[3] Rudolf ROCHOLL, *Beiträge zu einer Geschichte der Theosophie. Mit besonderer Berücksichtigung auf Molitor's Philosophie der Geschichte*, Berlin, 1856. Pentru o bibliografie în legătură cu Rocholl (1822-1905), cf. Gerhard WEHR,

termenului, cu începere din secolul al XIX-lea, pentru a desemna acest curent. În lucrarea sa, Rocholl vorbeşte mult despre Cabala iudaică şi, pe calea ocolită a Cabalei creştine (Pico, Reuchlin), tratează despre esoterismul modern – Agrippa, Paracelsus, Böhme, Gutmann, Scleus (sau Sclei), Baader – în termeni entuziaşti. Şi tot în aceeaşi perioadă apar operele complete ale lui Œtinger, sub forma unei duble serii, dintre care una intitulată chiar *Scrieri teozofice*, iar în „Ritul de Memphis" apare un înalt grad masonic, cel de „Cavaler Teozof"[1].

IV. ESTOMPARE ŞI PERMANENŢĂ (SFÂRŞITUL SECOLULUI AL XIX-LEA – SECOLUL XX)

Factori de disoluţie

În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi la începutul celui următor apare mişcarea ocultistă, care încearcă să integreze într-o viziune globală atât rezultatele ştiinţei experimentale, cât şi ştiinţele oculte cultivate încă din epoca Renaşterii. Ea înţelege să demonstreze astfel vacuitatea materialismului. Domeniul său rămâne, în principal, cel al „cauzelor secunde", dar propensiunea spre eclectism o face să atingă, printre alte domenii ale cunoaşterii, şi diversele ramuri ale esoterismului, îndeosebi teozofia şi pansofia. De aceea hotarul dintre ocultism şi teozofie este uneori –

Esoterisches Christentum (von der Antike bis zur Gegenwart), Stuttgart, Klett-Cotta, 1995 (ed. a II-a), p. 386.

[1] Friedrich Christoph ŒTINGER, *Sämtliche Schriften*, ed. de Karl Ch. Eberhard Ehmann, Stuttgart, 1858-1864. Prima serie (5 volume) e consacrată scrierilor omiletice, iar cea de-a doua (6 volume) scrierilor teozofice, printre care *Lehrtafel* (1763), *Swedenborg* (1765), *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* (1776) etc. Despre gradul de Cavaler Teozof în masonerie, cf. Karl R.H. FRICK, *Licht und Finsternis*, Graz, Akad. Druck- und Verlagsanstalt, t. II, 1978, p. 197. Şi totuşi, tot în această perioadă, filozoful italian Antonio ROSMINI-SERBATI (1797-1855) foloseşte *teosofia* încă într-un sens foarte general – dar precis – şi deloc esoteric: lucrarea sa *Teosofia* (postumă, 2. vol., Torino, 1859) distinge (cf. în special vol. I, p. 2) două domenii în metafizică, şi anume psihologia şi teozofia; autorul declară că se inspiră din Sfântul Augustin, care reducea filozofia la două domenii fundamentale: cunoaşterea sufletului şi cunoaşterea lui Dumnezeu.

doar uneori – imprecis; de pildă, la Barlet (pseudonimul lui Albert Faucheux, 1838-1921) sau la Papus (pseudonimul lui Gérard Encausse, 1865-1916). Tot din acest motiv, câteva societăți inițiatice de inspirație cu adevărat teozofică au văzut lumina zilei – în număr destul de redus, de altfel – în cadrul acestui curent ocultist; de exemplu, Ordinul martinist, pe care Papus l-a fondat în 1891 (el i-a consacrat de asemenea o lucrare lui Martinès de Pasqually, și o alta lui Saint-Martin). După cum indică denumirea sa, acest ordin este de inspirație saint-martiniană, iar prin spiritul său e apropiat de „Regimul Scoțian Rectificat" (cf. *supra*). Acesta este practicat încă pe scară largă în francmasoneria de astăzi, iar Ordinul martinist continuă și el să-și desfășoare activitatea.

Depășind domeniul ocultismului propriu-zis, căutarea – favorizată de o mai bună cunoaștere a Orientului și de apariția comparatismului religios în universități – unei „Tradiții primordiale" care le-ar domina pe toate celelalte ale omenirii devine, începând cu ultima treime a secolului al XIX-lea, o idee obsesivă la numeroși reprezentanți ai esoterismului. Or, această căutare a unei „Tradiții-mamă" riscă să abată de la atașamentul privilegiat față de o tradiție sau de un mit anume asupra căruia să se exercite imaginația creatoare. Concomitent cu dezvoltarea acestui *parti pris* de universalitate, curentul teozofic secătuiește. Guénonismul, adică gândirea lui René Guénon (1886-1951) și numeroasele discursuri pe care nu a încetat să le inspire, a jucat în această privință un rol – căruia probabil că nu i s-a măsurat îndeajuns importanța – de eliminator sau de înăbușitor. De aceea Guénon însuși nu se interesa de corpusul teozofic occidental (fie și doar pe motivul rădăcinilor germanice ale acestuia) și nici de diversele forme ale hermetismului occidental. Or, gândirea guénoniană a devenit sinonimă cu esoterismul în mintea unui larg public. Singurul text – după câte știu – în care Guénon se exprimă în termeni pozitivi despre teozofia occidentală modernă nu are decât patru rânduri și se găsește într-o carte care, ca din întâmplare, se prezintă ca o acțiune de demolare radicală a Societății Teozofice[1]. În mod limpede, curentul teozofic

[1] René GUÉNON, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris, Valois, 1921, pp. 1 sq. Teozofia tradițională occidentală, „a cărei bază este întotdeauna, sub o formă sau alta, creștinismul", este reprezentată de un anumit număr de autori,

tradițional nu joacă aici decât un rol de evidențiere prin contrast negativ; de aceea Guénon nu vorbește despre el aproape niciodată altundeva și pesemne că era destul de neștiutor în materie.

Nașterea S.T. este contemporană cu cea a curentului ocultist, în care această societate își are o parte din rădăcini. Conform voinței fondatorilor săi (H.P. Blavatsky, 1831-1891; H.S. Olcott, 1832-1907; W.Q. Judge, 1851-1896), ea are un triplu scop: a) să formeze nucleul unei fraternități universale; b) să încurajeze studierea tuturor religiilor, a filozofiei și a științei; c) să studieze legile Naturii, precum și puterile psihice și spirituale ale omului. Asemenea curentului teozofic studiat aici, S.T. nu are vreo doctrină oficială la care membrii săi ar fi obligați să subscrie (deși ceea ce a fost botezat cu numele de „teozofie" de către doamna Blavatsky desemnează într-adevăr o doctrină, elaborată în cursul anilor 1880 și 1890). Cu toate acestea, există diferențe notabile, sublinia te de cele trei puncte pe care tocmai le-am enumerat. După cum indică titulatura sa[1] și punctul *a* al programului său, e vorba de o societate constituită. Ea se plasează în afara oricărei religii (deci a celor trei religii abrahamice), nu doar în afara cadrului confesional al religiilor constituite (cu toate că punctul *b* se referă numai la

---

cărora el le întocmește o listă succintă: „Astfel sunt, de exemplu, doctrine ca acelea ale lui Jakob Böhme, Gichtel, William Law, Jane Leade, Swedenborg, Louis-Claude de Saint-Martin, Eckartshausen: nu pretindem să dăm o listă completă, ne mărginim să menționăm câteva nume dintre cele mai cunoscute."

[1] Despre alegerea termenului de „teozofie" de către fondatorii S.T. și sensurile date de ei acestui cuvânt, cf. James A. SANTUCCI, „Theosophy-Theosophia", *The American Theosophist*, număr special, toamna 1987. Și, de același autor, comunicarea din *Politica Hermetica* (numărul citat *supra*, n. 2, p. 71), precum și cea a lui Jean-Louis SIÉMONS, în *ibid.* Cf. și articolul lui John ALGEO, pp. 223-229, *Theosophical History* (California State University, Fullerton), vol. IV, nr. 6-7, aprilie-iulie 1993, p. 226. Conform mărturiei lui Henry S. OLCOTT însuși, alegerea numelui S.T. s-a datorat întâmplării; el scrie, în legătură cu ședința din 18 octombrie 1875: „*The choice of a name for the Society was, of course, a question for grave discussion in Committee. Several were suggested, among them, if I recollect right, the Egyptological, the Hermetic, the Rosicrucian, etc., but none seemed just the thing. At last, in turning over the leaves of the Dictionary, one of us came across the word «Theosophy», whereupon, after discussion, we unanimously agreed that was the best of all; since it both expressed the esoteric truth we wished to reach and covered the ground of Felt's methods of scientific research*" (H.S. OLCOTT, *Old Diary Leaves*, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1974, ed. I, 1895, t. I, p. 132).

încurajarea studierii religiilor). În sfârşit, ea se limitează, cel puţin teoretic (punctul *c*) la „cauzele secunde". Acestea fiind zise, un program atât de vast, precum şi nenumăratele scrieri ale membrilor S.T. – începând cu cele ale doamnei Blavatsky înseşi, de un eclectism absolut universal – dovedesc o tendinţă pronunţată de integrare a tuturor formelor de tradiţii religioase şi esoterice, aşadar şi a corpusului curentului teozofic, căruia îi revine onoarea controversată de a fi dat numele său acestui vârtej ce tinde să-l aspire sau să-l înghită. Dar numai tinde, ca şi când ar avea presimţirea că e vorba de un corp străin, greu de asimilat. Şi aici, noţiunea de corpus referenţial îşi dovedeşte funcţionalitatea: deşi e adevărat că H.P. Blavatsky îl citează pe Böhme de vreo douăzeci de ori pe parcursul întregii sale opere (cf. *supra*, „Introducere"), şi deşi trebuie să recunoaştem că alături de acest nume, poate foarte greu de evitat, mai găsim şi alte câteva sub pana fondatoarei pentru a reprezenta curentul teozofic clasic (cum ar fi Paracelsus, H. Khunrath, Van Helmont *et alii*), totuşi ele par puţin stinghere în sânul vastei cohorte de personaje pe care H.P.B. s-a dus să le caute în toate colţurile lumii (cu o anumită predilecţie pentru „teozofii neoplatonicieni"). În sfârşit, şi este frapant să constatăm acest lucru, unii dintre cei mai buni istorici din cadrul acestei societăţi sunt şi în prezent înclinaţi să susţină cu fermitate că cele două ansambluri – curentul teozofic şi S.T. – sunt în fond unul şi acelaşi lucru, curentul fiind considerat ca un caz particular de teozofie printre altele, iar învăţătura doamnei H.P.B. fiind socotită ca una în măsură să furnizeze numitorul sau numitorii comuni ai amândurora: o *theosophia perennis*, întrucâtva. Or, aceasta n-ar putea fi definită în chip doctrinar fără a risca să devină un crez religios printre atâtea altele. Ea nu ar ţine aşadar decât de subiectivitate, dar o subiectivitate „luminată" de studiul tuturor religiilor lumii: în aceasta constă, fără doar şi poate, aportul pozitiv, rodnic, al S.T.

O prezenţă discretă

Deşi curentul teozofic propriu-zis a rămas în viaţă, el nu este puternic reprezentat. Faptul se datorează în parte motivelor pe care tocmai le-am expus. În orice caz, nu există nimic comparabil

cu perioada anterioară. Ici şi colo răsar însă câteva nume care merită să fie menţionate în această scurtă panoramă. La ruşi, e vorba îndeosebi de Vladimir Soloviov (1853-1900), *Conférences sur la théantropie*, 1877-1881, *La Beauté de la Nature*, 1889, *Le Sens de l'amour*, 1892-1894; Serghei Bulgakov (1877-1945), *The Wisdom of God*, 1937, *Du Verbe incarné*, 1943; Nikolai Berdiaev (1874-1945), *Études sur Jacob Boehme*, 1930 şi 1946. Opera lor e parcursă de o inspiraţie sofiologică, deşi gândirea lui Bulgakov nu ţine direct de esoterism.

Fondată în 1913 de austriacul Rudolf Steiner (1861-1925), Societatea Antropozofică, schismă a S.T., poate apărea pe drept cuvânt ca o concurentă a acesteia. O concurează prin ambiţii şi prin numărul mare al membrilor, dar prin spiritul său ea se apropie mai mult de curentul teozofic tradiţional[1]. Opera steineriană (să menţionăm doar *Goethe als Theosoph*, 1904; *Theosophie*, 1904) şi posteritatea ei reprezintă cu siguranţă o orientare originală în cadrul curentului teozofic, însă acest corpus nou – din punct de vedere cantitativ, cel mai important al perioadei – se sprijină pe cele dinainte, îndeosebi pe paracelsianism, rozicrucianism, pansofie şi *Naturphilosophie* teozofizantă. Dacă Steiner este într-adevăr un teozof vizionar, după toate aparenţele cel dintâi în Germania de după romantism, nu acelaşi lucru s-ar putea spune despre personalităţile următoare, care sunt mai degrabă spirite sintetice, armonizatoare, însă a căror gândire e viguroasă şi fertilă. Aşa este Leopold Ziegler (1881-1958), cu *Überlieferung*, 1948, şi *Menschwerdung*, 1948. În limba franceză, balticul Valentin Tomberg (1901-1973), a cărui lucrare *Méditations sur les Arcanes Majeurs du Tarot* (scrisă direct în franceză, publicată mai întâi în germană în 1972) este o carte cu care ar trebui să înceapă orice student al esoterismului occidental în general şi al teozofiei în special; Auguste-Édouard Chauvet (1885-1955), cu *Ésotérisme de la Genèse*, 1946-1948; Robert Amadou, ale cărui lucrări despre Iluminismul din secolul al XVIII-lea (el fiind mai cu seamă un specialist în Saint-Martin) sunt renumite, şi care aparţine el însuşi curentului teozofic.

[1] În asemenea măsură, încât nu ne putem împiedica să ne întrebăm dacă Rudolf Steiner nu şi-ar fi denumit mişcarea „Societate Teozofică", în cazul în care acest nume ar mai fi fost disponibil.

Dacă acest curent a sfârşit prin a se reduce la dimensiunile unui pârâiaş, trebuie să spunem, în schimb, că reprezentanţii săi din trecut n-au făcut niciodată atât de mult ca în secolul XX obiectul unor lucrări istorice şi erudite. O literatură critică abundentă a văzut lumina zilei. Ea este rareori ostilă teozofiei, pe care ştim acum s-o privim ca parte integrantă a culturii occidentale, şi e reprezentată mai ales de francezi. Auguste Viatte este cel dintâi care a defrişat terenul plin de hăţişuri al Iluminismului şi al teozofiei din secolul al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea. Alexandre Koyré, Gerhard Wehr, Pierre Deghaye, dar şi alţii, i-au consacrat lucrări fundamentale lui Jakob Böhme. Referitor la discipolii direcţi ai lui Böhme, să le semnalăm pe cele ale lui Serge Hutin şi Bernard Gorceix (acesta din urmă, autor şi al unei mari teze despre Weigel) şi, mai recent, pe ale lui Arthur Versluis. Monografii vaste şi aprofundate dezvăluie adesea în mod neaşteptat unele aspecte până atunci puţin cunoscute ale peisajului teozofic – de exemplu, cea a lui Jacques Fabry despre Johann Friedrich von Meyer, cea a lui Jules Keller despre Friedrich-Rudolf Salzmann, sau cele ale unui mare pionier în materie, Eugène Susini, care i-a consacrat numeroase lucrări lui Baader.

În Germania, în afară de Gerhard Wehr, epigon şi popularizator de bună calitate, erudiţia şi exhaustivitatea caracterizează studiile lui Reinhard Breymayer despre Œtinger şi despre alţi autori ai acestei filiaţii. Înaintea lor, Ernst Benz (1907-1978), cu o bibliografie abundentă (referitoare mai cu seamă la Swedenborg şi Jung-Stilling), era cel mai eminent specialist german al acestui curent. Benz făcea parte din grupul Eranos de la Ascona (Elveţia), ale cărui eclectice *Eranos Jahrbücher* (1933-1988) conţin o serie de articole privitoare la curentul teozofic.

Islamolog reputat, Henry Corbin (1903-1978), care făcea şi el parte din acest grup, s-a interesat îndeaproape de teozofia occidentală, în special de Swedenborg şi Œtinger. Poate că nici un universitar contemporan nu s-a preocupat, într-atât pe cât a făcut-o Corbin, să pună teozofia abrahamică în centrul unei cercetări care a împletit erudiţia şi căutarea personală. Domeniul său era în principal cel al

Islamului (ismaelism, şiism, Suhrawardī, Ibn 'Arabī etc.), dar printre alte merite îi revine şi cel de a fi fost primul care a dezvăluit Occidentului acest corpus, care până atunci nu pătrunsese câtuşi de puţin până la noi, şi de a fi pus în acelaşi timp fundamentele unei „teozofii comparate" a celor trei mari religii ale Cărţii (cf., de exemplu, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 1958; *Terre céleste et corps de résurrection*, 1960; *En Islam iranien*, 1971-1972). Ea se bazează în parte pe recunoaşterea şi prezenţa a ceea ce Corbin a avut fericita iniţiativă de a numi *mundus imaginalis* sau „lume imaginală", mezocosmos specific, situat între lumile sensibilă şi inteligibilă, acolo unde spiritele dobândesc trup, iar trupurile se spiritualizează. Cele trei componente ale teozofiei occidentale prezentate mai sus (triunghiul Dumnezeu-Om-Natură, primatul miticului şi accesul direct la lumile superioare) se regăsesc în această teozofie arabo-persană. Dar între cele două teozofii există o diferenţă: a doua e mai puţin străbătută de *scenarii* dramatice decât prima; de asemenea, Natura ocupă în ea un loc mai puţin important[1]. Cu toate acestea, cele trei ramuri ale trunchiului abrahamic constituiau pentru Corbin (cel puţin în materie de teozofie: Cabala, teozofia creştină şi teozofia islamică) un fel de ansamblu organic. El nu a vrut niciodată – cel puţin în operele sale – să se aventureze în afara acestei triple tradiţii, înspre un Orient diferit sau extrem[2].

Astăzi, curentul teozofic face obiectul şi unui alt gen de atenţie. Astfel, se întâmplă ca o meditaţie asupra unui text sau altul din corpusul său să stimuleze reflecţii de ordin în acelaşi timp filozofic şi ştiinţific. De pildă, lectura lui Böhme i-a inspirat nu de mult microfizicianului Basarab Nicolescu intuiţii rodnice, susceptibile să servească drept punct de plecare pentru o nouă Filozofie a

[1] Această trăsătură explică în special orientarea docetistă a gândirii lui Henry Corbin şi interesul viu al acestuia pentru Swedenborg.

[2] L-am auzit de mai multe ori pe Corbin exclamând, atât la cursurile sale de la Sorbona, cât şi cu prilejul unor conversaţii particulare: „Doamna Blavatsky ne-a confiscat, ne-a furat cuvântul!" (cuvântul „teozofie"), dar niciodată denigrând învăţăturile propriu-zise ale S.T. sau ale fondatorilor acesteia. E drept că spiritul său, mai puţin sectar ca al lui Guénon şi mai deschis către cultural, îl făcea să-i atace pe opresorii simbolismului şi ai esoterismului în general, mai degrabă decât să critice cutare sau cutare curent, cutare sau cutare societate, de tip spiritual.

Naturii (*La Science, le Sens et l'Évolution. Essai sur Jakob Boehme*, 1988[1]). Asemenea inspiraţii nu sunt foarte rare de vreo douăzeci de ani încoace, aflându-şi cel mai ades sursa în alte sectoare ale fondului esoteric, ca alchimia sau Cabala, însă ele sunt departe de a ajunge toate – ca la Nicolescu – la intuirea unor niveluri de realităţi multiple şi la fertilizarea unei cercetări cu adevărat transdisciplinare.

Nu este cazul acum să întocmim o listă a diferitelor întrebuinţări ale termenului de „teozofie" de la sfârşitul secolului al XIX-lea până în ziua de azi, ca în capitolele precedente ale acestei expuneri[2]: cuvântul nu mai serveşte, într-adevăr, decât pentru a desemna

---

[1] Paris, Éditions du Félin, 1988. Traducere engleză: *Science, Meaning and Evolution (The Cosmology of Jacob Boehme)*, New York, Parabola Books, 1991.

[2] Articolul „Teozofie" din dicţionare şi enciclopedii ar merita să facă obiectul unei analize speciale. Am văzut că el este practic absent până în secolul al XVIII-lea inclusiv (cu excepţia notabilă a *Enciclopediei* lui Diderot). Apare însă din ce în ce mai frecvent cu începere din a doua jumătate a secolului al XIX-lea (cf., în special, p. 28, in *Real. Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. XVI, Gotha, 1862). Trebuie consultat interesantul articol din *Britannica* (ediţia 1983), semnat de Carl T. JACKSON. Astăzi, prezenţa sa este aproape obligatorie. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (Paris, Beauchesne, 1990, fasc. 96-98, pp. 548-562) este ultima întreprindere de dată recentă (1998) – cel puţin după câte ştiu eu – care a acordat un spaţiu larg abordării termenului (de către autorul prezentei expuneri); o alta se află în *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., 1998, pp. 1135-1137, de acelaşi autor. Să adăugăm că nostima sintagmă *theosophia perennis*, calchiată după *philosophia perennis*, poate sluji pentru a sublinia culoarea esoterică a celei de-a doua sau pentru a sugera că în fond n-ar exista decât o singură teozofie, doar diversificată în mai multe curente. În acest sens „unificator" o foloseşte Mircea ELIADE: cf. recenzia sa, „Some Notes on *Theosophia Perennis*: Ananda Coomaraswamy and Henry Corbin", in *History of Religions*, noiembrie 1979, nr. 2 (t. 19, august 1979-mai 1980), pp. 167-176. Cu COOMARASWAMY, abordăm domeniul tradiţiilor extrem-orientale; sub pana lui Eliade, *perennis* este în acest caz ca o punte ce leagă hinduismul şi abrahamismul. Să semnalăm, în sfârşit, că în momentul intrării în tipografie a prezentei lucrări apărea un foarte interesant articol al filozofului Jean-Jacques WUNENBURGER, „La pluralità delle figure teofaniche (esperienza e significato dell'imagine)", in *Dalla Sofia al New Age* (a cura del Centro Aletti), Roma, Lipa Srl, 1995, pp. 95-119, în care autorul tratează despre teozofie în raporturile ei cu experienţa teofanică şi cu imaginaţia simbolică. Tot atunci, James A. SANTUCCI a avut o iniţiativă fericită: pregătirea unei lucrări colective în două volume. Vol. I este consacrat istoriei curentului teozofic „clasic" studiat aici, iar vol. II istoriei Societăţii Teozofice. Ambele sunt împărţite în capitole, fiecare capitol fiind încredinţat unui autor. Scopul este trecerea în revistă cronologică a celor două

fie curentul studiat aici, fie învățătura doamnei Blavatsky și a succesorilor ei. Dacă ambele îl interesează pe istoricul ideilor și al sentimentului religios în Occidentul modern, fapt este că primul este cu patru veacuri anterior celei de-a doua. Cum, după câte știu, istoria sa generală nu a fost scrisă niciodată, nădăjduiesc că prezenta încercare de periodizare va furniza câteva căi de reflecție celui care ar fi tentat de un asemenea proiect.

---

curente. Coordonarea lucrării este asigurată de James A. Santucci ca una dintre activitățile programului condus de el și intitulat „Theosophy and Theosophic Thought" (care a devenit în 1999 „Western Esotericism from the Early Modern Period"), din cadrul Academiei Americane a Religiei. Lucrarea în două volume este destinată publicării la State University of New York Press.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEOZOFIE ŞI MISTICĂ SPECULATIVĂ ÎN SECOLUL BAROC DIN GERMANIA

(Notă asupra operei lui Bernard Gorceix)

De la studiile lui Alexandre Koyré, apoi ale lui Eugène Susini[1], şi datorită lor, germaniştii francezi se arată din ce în ce mai preocupaţi să integreze în reflecţiile lor un curent de gândire mult timp neglijat, atât de ei cât şi de colegii lor de dincolo de Rin. Curent când marginal, când subteran sau chiar direct perceptibil în lumea literelor, dar atunci sub o formă diluată – ca în romantismul literar din Germania – şi totuşi niciodată cu adevărat întrerupt. Cu titlu de exemplu – căruia îi este consacrată în întregime prezenta analiză –, dacă mistica germană din secolul al XIV-lea e relativ bine cunoscută, iar literatura barocă din secolul al XVII-lea de asemenea, până acum nu s-a aplecat nimeni îndeajuns asupra misticii speculative din epoca barocă (sau, dacă preferaţi, asupra barocului mistic), pesemne fiindcă nu era considerată nici destul de mistică, nici destul de filozofică, nici destul de literară. Scăpând clasificărilor comode şi liniştitoare, ea apărea mai ales ca un gen hibrid, un *Zwitter* lipsit de armătură specifică. Or, această specificitate există: este o formă de spiritualitate, *teozofia* – la fel de originală prin conţinut, ca şi prin forma sa. Dacă se face din teozofie obiect de studiu, se observă că ea nu poate fi abordată decât prin demersuri

[1] Cf. în special A. KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929 (reed. 1980); şi E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, Paris, Vrin, 1941.

pluridisciplinare şi probabil că acesta-i unul din motivele pentru care a fost lăsată în părăsire vreme atât de îndelungată – celălalt motiv fiind aspectul său mai puţin teologic.

Despre teozofia din Germania în secolul al XVII-lea, Bernard Gorceix (1937-1984), care a lăsat o operă abundentă, ne expune mai mult decât esenţialul. El nu a abordat direct toţi teozofii *stricto sensu*, deja bine cunoscuţi, ca Jakob Böhme, ci a făcut un lucru mai bun: a arătat cum se întrepătrund mistica şi barocul graţie teozofiei, dezvăluindu-ne prin lucrările sale cvasi-omniprezenţa acesteia în domenii în care uneori nu ne-am fi aşteptat s-o găsim. Gorceix s-a întors în timp până în secolul al XVI-lea, la originea pur germanică a acestei forme de spiritualitate – care, ca atare, desigur că nu este limitată la Germania –, în studiul său despre Valentin Weigel, şi a consacrat epocii baroce aproape toate studiile sale ulterioare.

VALENTIN WEIGEL

Teza de stat a lui Bernard Gorceix despre Valentin Weigel, susţinută în 1972[1], reprezintă o contribuţie de prim ordin la cunoaşterea gândirii weigeliene şi a naşterii teozofiei germane aşa cum s-a conturat aceasta în secolul al XVI-lea pentru a continua să înflorească până la Baader şi după el, trecând prin Böhme, Œtinger şi alţi gânditori la fel de reprezentativi ai acestui curent de gândire. După cum atrăgea atenţia Henri Delacroix, „fideismul protestant nu este decât rareori mistic" şi e de înţeles că istoricii ideilor n-au găsit în secolul al XVI-lea german acea alianţă dintre mistică şi catolicism atât de evidentă în alte ţări; dar ei descoperă din ce în ce mai mult că teologia speculativă, îndeosebi teozofia, ocupă o parte a terenului lăsată de mistică. Între Reformă şi umanismul dinaintea păcii de la Augsburg (1555), pe de o parte, şi barocul cu începere de la declanşarea războiului de Treizeci de Ani, pe de altă parte, se scurge o jumătate de veac care pare relativ săracă;

[1] *La Mystique de Valentin Weigel (1533-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Université de Lille III, Service de reproduction des thèses, 1972, 500 pp.

dar e vorba de o eroare de perspectivă pe care lucrările lui Albert-Marie Schmidt, Will-Erich Peuckert, Gustav René Hocke, André Chastel şi acum Bernard Gorceix ne dau posibilitatea s-o corectăm. În marginea acestor două subiecte de interes care sunt mistica germană din secolul al XVII-lea şi criza de conştiinţă germanică dintre Reformă şi epoca barocă, o a treia „linie de forţă" ne conduce la pastorul saxon Valentin Weigel (1533-1588): teozofia. Dacă apare destul de limpede că Paracelsus nu este un teozof în sensul deplin al cuvântului, ci mai degrabă autorul unei prime reprezentări filozofice a universului, al unei prime imagini globale a lumii vizibile şi invizibile, studiul lui Gorceix confirmă faptul că Weigel este într-adevăr precursorul direct al teozofiei germane; gândirea sa este rodul unei remarcabile îmbinări a tradiţiei misticii renano-flamande cu marea sinteză paracelsiană. Gorceix, care le cunoaşte bine pe amândouă, prezentase deja o excelentă traducere a operelor medicale ale doctorului din Basel, însoţită de un comentariu[1]. Johann Arndt, apoi Gottfried Arnold şi Leibniz au contribuit la răspândirea influenţei lui Weigel şi, în 1765, *Enciclopedia* lui Diderot, la articolul „Teozofie", îl situează la locul cuvenit, dar epoca romantică – exceptându-i pe Saint-Martin şi Baader – îl va da uitării. Gorceix a studiat cele 6 000 de pagini, tipărite sau manuscrise, ale pastorului saxon – una dintre operele cele mai bogate ale secolului, dispersată pe tot cuprinsul Europei, şi aceasta înainte ca Winfried Zeller, ajutat de regretatul Will-Erich Peuckert, să-i fi editat operele complete, acţiune care încă nu s-a încheiat.

Născut din părinţi catolici la Hayn, lângă Dresda – „Roma luteranismului" –, unde îşi petrece prima copilărie, Weigel studiază la universităţile din Meissen, Leipzig, Wittenberg; numit pastor la Zschopau – nu departe de Chemnitz –, la vârsta de 35 de ani, în 1567, el va rămâne în acest oraş până la moarte, aşadar

[1] PARACELSUS, *Œuvres médicales*, traduse şi prezentate de Bernard GORCEIX, Paris, Presses Universitaires de France, col. „Gallien" (Histoire et philosophie de la biologie et de la médecine), 1968, 259 + XVI pp. În plus, publicarea *Kosmosophie*-i, editată de Kurt Goldammer, Wiesbaden, 1962-1971 (3 volume apărute), a făcut obiectul unei substanţiale recenzii a lui Gorceix: „Paracelsus redivivus", în *Études germaniques*, Paris, Didier, 1977, nr. 3, pp. 326-330. În sfârşit, Gorceix a prefaţat o reeditare în facsimil a unei culegeri de texte de Paracelsus traduse de Grillot de Givry: *Œuvres complètes* (*sic*) de Paracelsus, Paris, Charconac, 1985.

vreme de 21 de ani. Autorul trasează cu de-amănuntul această biografie, având grijă să o explice la fiecare pagină cu rapeluri şi observaţii istorice şi geografice legate de viaţa lui Weigel, în acelaşi timp în care aceasta ne face să înţelegem mai bine climatul social, politic şi spiritual din acea parte a Saxoniei. Să reţinem aici că această epocă – în mare, din 1555 până la sfârşitul secolului – se caracterizează printr-o admiraţie foarte pregnantă pentru gândirea lui Paracelsus; cu începere din momentul păcii de la Augsburg, într-adevăr, scrierile acestuia circulă în toată Germania: ele sunt publicate şi răspândite, lucru pe care medicul din Basel nu apucase să-l vadă în timpul vieţii sale. Opera sa o marchează profund pe cea a lui Weigel, care nici ea nu va fi publicată decât după moartea autorului: după 1588, va trebui să se aştepte încă vreo 25 de ani pentru ca prima sa scriere să vadă lumina tiparului. O operă pe care pastorul saxon o redactează în întregime între 1570 şi 1584, la Zschopau, fără ca ea să fi fost vreodată atacată, dar nici cu adevărat consacrată; cu toate acestea, se pare că a fost destul de cunoscută, întrucât Weigel se bucura de un larg cerc de prieteni şi de admiratori.

El nu ignoră câtuşi de puţin polemicile care tulbură viaţa religioasă din anii ce urmează păcii din 1555. Dimpotrivă, respingând din ce în ce mai violent modul în care Biserica din vremea sa înţelege credinţa, el întreprinde o operă de reformă. Influenţa lui Paracelsus determină înăsprirea atitudinii sale exact în momentul în care luteranismul se fixează într-o dogmă rigidă (Formula de Concordie, cunoscută începând din 1577). Weigel plasează în centrul meditaţiei sale principiul interiorităţii necesar oricărei cunoaşteri autentice, recunoscându-i Cărţii divine prezenţa în adâncurile fiinţei noastre. Speculaţiile asupra Verbului divin îl conduseseră pe Sebastian Franck la concluzia că noua naştere este dependentă numai de experienţa individuală şi interioară. Dumnezeu a pus în inima omului un „model" care este însăşi Înţelepciunea divină: „Suntem capabili de Dumnezeu – scria Frank – şi, într-o anumită măsură, suntem de esenţă divină." Or, prima regulă pe care o implică această interioritate este eliberarea de orice autoritate străină, lucru pe care îl proclamă Weigel, al cărui program nu se limitează totuşi la o simplă introspecţie, întrucât practicării acesteia el

îi adaugă învățătura paracelsiană. În tratatul său *Gnothi seauton*, el lărgește considerabil limitele cunoașterii de sine, încercând să arate că omul conține în el întreaga bază, nucleul tuturor ființelor, însușirile întregii lumi. Toată Natura, tangibilă și intangibilă, s-a concentrat cumva ca într-un pumn strâns; macrocosmosul a devenit microcosmos. Lumina Naturii și lumina grației divine, așa cum le celebrase deja Eckhart, nu se opun, ci se completează, formând împreună cel mai nobil apanaj al omului, cunoașterea dublă (*die Zweyfache Erkendtnuss*).

Teozoful nostru nu pretinde de la omul nou doar percepția lăuntrică a divinității; el plasează mântuirea la nivelul cunoașterii: trebuie să învățăm, să vedem, să cunoaștem și să recunoaștem, adică să ne cunoaștem și să-l cunoaștem pe Dumnezeu în interior, în exterior, în spirit și în Natură. Cele trei moduri de cunoaștere sunt: cunoașterea senzorială (cuprinzând cele cinci simțuri și imaginația), cunoașterea intelectuală și cunoașterea supremă, revelată. Weigel se referă direct la Paracelsus atunci când arată că imaginația depinde de firmament, că ea este astrul din om, spiritul „sideral". După cum se vede, el reia noțiunea și termenul paracelsian de *Gestirn*; dacă trupul se supune elementelor inferioare și dacă spiritul – imaginea lui Dumnezeu în om – este guvernat (*gubernirt*) de Dumnezeu însuși, atunci artele, înțelepciunea și lumina naturale, ca și imaginația, depind de firmament („*Wir sein des Gestirns Schüler und das Gestirn ist unser Lehrmeister*"). Dar adevărata cunoaștere este interioară. Studiul atent întreprins de Gorceix ne arată că pastorul saxon se deosebește destul de net de Paracelsus și de ulteriorii *Naturphilosophen*, în măsura în care el nu pare să considere lumea exterioară drept sălașul Verbului divin. Numai lumea noastră interioară este sălașul acestui Verb divin: de aceea nu e deloc nevoie să-l căutăm pe Dumnezeu în obiectele Naturii, adică în creaturi, ci în adâncul subiectului sau în Cristos, care viețuiește în noi.

În această epocă în care se dezagregă ordinea politică a Imperiului germanic, o mare neliniște agită științele. În ceea ce-l privește, Weigel nu repune în discuție concepția, proprie astronomiei moderne, a unui univers descentrat, a unui Dumnezeu smuls din lume. În această privință, opera sa e o „plajă liniștită", scrie Gorceix.

Weigel ignoră răsturnarea pe care Copernic o proclamase în 1543. Cu toate acestea, el afirmă că locul şi spiritul sunt în mod fundamental incompatibile: spiritul nu poate fi închis în nici un loc, pentru că nici un cerc n-ar fi destul de mare pentru a-l conţine. Îngerii nu sunt prizonieri ai sferei terestre, ci plutesc în abisul fără de capăt al divinităţii; cât despre creaturile diabolice – care sălăşluiesc în cele patru elemente –, fiinţele lumii de mijloc (*Mittelwelt*) – îndeosebi nimfele şi undinele – şi sufletele morţilor, statutul lor în spaţiu nu pare să fi fost definit cu claritate de Weigel (pp. 150 sq.). Meditaţia asupra locului duce la cea asupra lumii: aceasta se aseamănă cu un ou – imagine alchimică împrumutată şi ea de la Paracelsus. Coaja corespunde sferei aştrilor ficşi din lumea precopernicană şi conţine toate stelele, cele douăsprezece semne zodiacale; gălbenuşul reprezintă sfera inferioară a lumii (pământul şi marea), iar albuşul reprezintă focul şi aerul. „Singura cauză a mişcării corpurilor cereşti – scrie Weigel – este dorinţa pe care o au de a ajunge la Dumnezeu, la repaus, la Împărăţia Domnului."

Lumea este făcută dintr-o materie pe care el o împarte, ca Paracelsus, în trei substanţe: sulf, sare şi mercur. Aceste structuri fundamentale ale universului, studiate în conformitate cu tradiţia alchimică – Weigel amestecă învăţătura Facerii cu cea a lui Paracelsus –, îngăduie înţelegerea faptului că creaţia se poate defini ca o ivire a invizibilului, ca naştere a vizibilului pornind de la invizibil. Noi nu vedem decât corpul, nu şi agentul creaţiei. Spiritul invizibil este cel care explică activitatea Naturii; nu limba însăşi vorbeşte, ci raţiunea umană. Trecerea de la invizibil la vizibil, adică creaţia, e o „explicaţie" a lui Dumnezeu, o dezvăluire (*explicatio*) a ceea ce este învăluit (*complicatum*) în divinitate. Aceste vocabule sunt împrumutate din *De consolatione philosophiae* a lui Boethius şi de la Nicolaus Cusanus (*De docta ignorantia*). Lumea vizibilă se naşte pornind de la îngeri, care se nasc ei înşişi în ziua întâi, o dată cu lumina al cărei rod sunt. Naşterea lumii vizibile pornind de la îngeri se realizează prin intermediul celor patru elemente, mume (*Mütter*) ale tuturor lucrurilor, care sunt nişte forţe invizibile, seminţe, matrice zămislite din esenţa angelică. Ele sunt cele care permit crearea materiei, deci a celor trei substanţe (sare, sulf, mercur). Gorceix nu atrage atenţia asupra faptului că această schemă inversează procesiunea

alchimiei tradiționale, conform căreia elementele au provenit din trei principii a căror condensare, întru câtva, o reprezintă. Cu toate acestea, poate că nu există divergență fundamentală între aceste două reprezentări, în măsura în care se admite că fiecare postulează existența unui principiu naturant care întemeiază un ansamblu naturat. Ceea ce unii numesc „principii", alții pot numi „elemente" și viceversa, cu atât mai mult cu cât cele patru elemente se reduc uneori la trei, „focul, apa și pământul" îndeplinind atunci rolul de „sare, sulf și mercur": e de-ajuns să se atribuie de fiecare dată un nume principiilor (sau elementelor) propriu-zise.

Acestui macrocosmos îi corespunde concepția la fel de veche a microcosmosului, căreia Paracelsus, în *Philosophia sagax*, îi conferise un statut filozofic și poetic. Diviziunea ternară a lumilor se reproduce în cele trei etaje ale corpului omenesc, deoarece corpul nostru se compune din trei părți (inferioară, mijlocie, superioară); la fel, ochiul de carne (*oculus carnis*) ne îngăduie să vedem lumea perceptibilă, ochiul înțelegerii (*oculus rationis*) corespunde lumii astrale, ochiul spiritului (*oculus mentis seu intellectus*) ne face să-i percepem pe Dumnezeu și pe îngeri. Dar fiecare parte din care este alcătuit omul nu e doar o simplă corespondență, ea este produsul macrocosmosului: „din elemente și din ansamblul creaturilor spirituale" omul extrage, scrie Weigel, „corpul vizibil și palpabil. El extrage spiritul din firmamentul astrului. Sufletul îi parvine de la *Spiraculum vitae*." Noi suntem supuși aștrilor, pe când Adam trăia în chip angelic înaintea căderii; dar cei ce trăiesc în noua naștere nu mai sunt supuși injoncțiunilor spiritului astral: astrologia se referă doar la omul natural; ca atare, ea ne permite să ne cunoaștem pe noi înșine, determinând locul nostru exact în lume, cel puțin până ce ne vom fi născut a doua oară. Omul este chintesență, adică un al cincilea element extras din lumea celor patru elemente. El este așadar un extract, un rezumat, o sinteză a întregii lumi; limbă a creației, el pune în limbaj totalitatea operei divine. Importanța acestui simbol la Weigel e atestată de frecventa repetare a cuvântului *Begriff*, deja folosit într-un sens analog de *Teologia germanică* (sfârșitul secolului al XIV-lea). Acest termen, care înseamnă „învăluire" (înainte de a însemna „concept"), desemnează ceea ce poate fi atins, ceea ce e corporal (*leiblich*). Böhme va ajunge să folosească

în mod nediferențiat *Leiblichkeit* și *Begreiflichkeit*, iar Saint-Martin, în traducerea *Aurorei*, va reda *Leib* prin *circonscription*, adică limita mărginind întinderea unui corp (ceea ce cuprinde, ceea ce învăluie). S-ar putea adăuga că Franz von Baader și G.H. Schubert vor relua această noțiune böhmeană de *Begreiflichkeit*, de „corporeitate terestră", atribuindu-i – cum făcuse Böhme – o rază de acțiune ajungând până la Lună, cel puțin nedepășind planetele sistemului nostru solar: dincolo sunt stelele fixe, de natură eterică.

Dar meditația asupra numelor și atributelor divine se exprimă mai puțin clar. Pe baza a două opere (*Despre mângâierile filozofiei*, a lui Boethius, și *Teologia germanică*), Weigel vădește o preferință netă pentru Unu, pentru Unitate. Dumnezeu este deopotrivă centru și circumferință (p. 204). Metafora oglinzii ne ajută să ne reprezentăm cunoașterea creatoare a lui Dumnezeu: în același timp în care se întoarce spre sine și se caută, Dumnezeu se privește, se contemplă într-o Oglindă divină care este Verbul, zămislit în actul dintâi al reflectării, și care e și oglinda creației. Dumnezeu descoperă în ea sufletul, iar sufletul îl va descoperi în ea pe Dumnezeu. Astfel, „Dumnezeu își generează propria imagine în momentul în care se caută pe el însuși. El se descoperă în chiar îndeplinirea actului creator. Creația este perfect concomitentă cu actul reflexiv divin" (p. 210). Sebastian Franck, Meister Eckhart și Tauler descriseseră într-un mod asemănător această zămislire. Dar cum tradiția aristotelică atârnă încă foarte greu în cazul său și cum, conform *Fizicii*, orice mișcare, orice acțiune presupune o privare, o lipsă, Weigel ocrotește perfecțiunea divină nespunând niciodată că Dumnezeu acționează, ci doar că devine „activ" (*wirckende*). Astfel acțiunea divină devine simplu atribut care se aplică ființei fără a o transforma, în timp ce, în creatură, acțiunea este concomitentă cu modificarea însăși a acestei ființe. Al treilea termen, legătura solidă a creatului cu increatul, este voința. La fel, Duhul Sfânt e o legătură care unește Tatăl și Fiul, rămânând totuși, de bună seamă, Dumnezeu însuși. Weigel merge pe urmele învățăturii lui Eckhart, care definea Duhul drept principiul uniunii înăuntrul Treimii și în lumea creată.

Paracelsus, în *Astronomia magna*, distinsese doi creatori – Tatăl care „creează omul pornind de jos, iar celălalt, Fiul [care îl

creează], pornind de sus". Lumina Tatălui izbucnită din creat, sau lumina Naturii, nu este lumina Fiului sau a grației divine („Prin Tată, suntem muritori, prin Fiu, eterni"); dar Sfântul Duh, expresie a forței divine prezente pretutindeni, îi îngăduie omului să se exprime la fel de bine în lumina naturală ca și în lumina divină. Regăsim la Weigel această interpretare a Spiritului ca mișcare ce însuflețește, conformă de altfel sensului etimologic al lui *Geist*. Weigel opune în mod clar cele două înlănțuiri care țâșnesc din imuabila divinitate: Tatăl care zămislește Fiul, prin care este mântuitor; și Dumnezeu care pătrunde în creatură prin Verb, prin care este creator, tată al luminii și al vieții (pp. 219 sq.).

Tema Evei celeste, soție a lui Dumnezeu, ocupa un loc important în gândirea lui Paracelsus. Cel care a scris cartea bolilor invizibile și *Philosophia sagax* punea pe primul plan conceperea unei generații invizibile și spirituale. Eva celestă a lui Weigel este întâia născută dintre toate creaturile. Ea însăși creată, Eva celestă rămâne în Dumnezeu o ipostază distinctă doar prin persoana sa. La începutul timpurilor, spune Weigel, ea a fost cea care a „făcut din Dumnezeu un Zeu", adică „l-a smuls pe Dumnezeu din eternitatea singurătății sale, pentru a se revela în creație". Ea este soție a lui Dumnezeu, creatoare. Mai târziu, pentru Gottfried Arnold, ea va fi mai degrabă soție a sufletului, mântuitoare.

Forma, imaginea, semnul esenței divine (*i.e.* „caracterul", după Weigel, „signatura", după Böhme) sunt Cristos. Fără Verb, Dumnezeu ar rămâne în negativitatea esenței divine. Weigel, ca și Sebastian Franck, nu susține noțiunea de răscumpărare istorică a omenirii prin nașterea lui Cristos – după cum nici pe cea de predestinare –, „deoarece economia actului creator implică deja prezența în om a Verbului lui Dumnezeu" (p. 231). Dar în vreme ce, în opinia lui Franck, carnea lui Cristos în momentul nașterii sale este carnea omului și ea parcurge apoi un straniu proces de purificare în cursul căruia devine spirituală și celestă, în opinia lui Weigel carnea lui Cristos e pură și celestă dintotdeauna. În *Astronomia magna*, Paracelsus degajase originalitatea noii nașteri în om prin noua carne a lui Cristos, pentru a distinge în mod limpede corpul terestru de corpul sideral, apoi cele două corpuri de corpul divin, și încercase astfel să reunească într-o armonie superioară elementarul și angelicul,

umanul şi divinul, natura şi graţia divină – conform primelor propoziţii din *Tabula Smaragdina* –, mergând până la a admite că şi florile chiar, firave şi efemere, vor subzista reînviate, transfigurate etern. Weigel inoculează astfel meditaţiei sale sângele nou al unei teozofii care nu mai percepe creaţia şi sfârşitul lumii ca o ivire şi o nimicire fără importanţă, ci ca *emanaţia a*, apoi *reîntoarcerea la* o *prima materia elementorum*, la fel după cum omul nu redevine pur spirit întru Dumnezeu, ci dobândeşte un corp nou şi etern.

Voluntarismul misticii weigeliene îl prefigurează pe cel al lui Jakob Böhme. De aceea noţiunea de *liber arbitru*, despre care Bossuet va vorbi în tratatul cu acelaşi nume, o transpune în teologia germană, cea din secolul al XVI-lea îndeosebi, pe aceea de *freier Wille*. Dar reflecţiile weigeliene asupra păcatului sau a căderii reiau pur şi simplu exprimările şi imaginile pauliniene şi scolastice, precum cele din *Teologia germanică* şi din tratatele franckiene: regăsim aici meditaţia asupra pomilor cunoaşterii binelui şi a răului, asupra arborelui vieţii, asupra sămânţei şarpelui şi a femeii. Istoria căderii este cea a transformării voinţei libere a creaturii raţionale în voinţă proprie, căci omul e creat liber. Există un rău care este originar, contemporan cu actul creator, fiindcă orice creaţie e pierdere a unei unităţi, revelare a unei dualităţi. Weigel nu dezvoltă această naştere divină în spiritul a ceea ce va fi antinomia böhmeană, şi totuşi o intuieşte cu claritate, după cum o confirmă meditaţia asupra împăcării în Dumnezeu a contrariilor. Există şi un rău accidental, cel al omului care a păcătuit prin trufie. Dar răul este strivit de graţia divină, el nu-i substanţial: nu e nevoie să fie nimicit efectiv, deoarece esenţialmente el nu există.

Gorceix se ocupă apoi, într-un lung capitol, de *via mystica* în viziunea lui Weigel, desprinzând concepţiile acestuia despre credinţa naturală şi credinţa sanctificantă şi prezentând etapele vieţii mistice, procesele unirii sufletului cu Dumnezeu, precum şi teoriile weigeliene despre Noua Biserică. Să amintim aici doar ideile esenţiale ale ultimei părţi, consacrată eshatologiei, adică unor consideraţii în mod mai specific teozofice decât expunerea despre *via mystica*. Vedem ieşind la lumină, indirect, o intuiţie care va deveni o coloană a teozofiei saint-martiniene şi baaderiene: concepţia referitoare la o alterare generală a materiei din cauza căderii. Din fericire,

credința e viață și fiindcă e viață este atât natură spirituală, cât și natură corporală. Omul în întregul său poate fi salvat. Paracelsus stabilise necesitatea cărnii celeste, concepție completată de Weigel, care vorbește de urgența unei metamorfoze absolute ce să regăsească „dincolo de moarte și de judecată aliajul vital al spiritului și al trupului". Asimilarea spirituală nu înseamnă nimic dacă nu i se alătură o asimilare corporală, iar în credință „corporalul nu poate exista fără spiritual" (p. 420). Identificarea credinciosului cu Cristos nu poate fi perfectă decât dacă credinciosul îl posedă în întregime pe Cristos, cel întrupat și cel înviat: „*Man müsse Christum gantz haben behalten und nicht von einander theilen.*" Astfel trupul lui Isus este la fel de important ca spiritul său (pp. 420 sq.).

Intuiția unei corporeități spirituale apare chiar ca un punct central al teozofiei sale. Concretizarea spiritualului, corporalizarea noii nașteri exprimă la el un naturalism celest care se grefează pe tradiția mistică. Este un important moment istoric. Œtinger va scrie: „*Geist ist ein vermischtes Wesen aus dem geistlichen und leiblichen Grundanfang*", și se știe cum Baader va preciza această concepție a „dublului fizic". Există deja la Weigel, ca mai târziu la Baader, o natură eternă, în sensul în care acesta din urmă vorbește de *ewige Natur*, întrucât cel dintâi deosebește limpede un *limus naturae* (o materie coruptă) și un *limus coelestis* (un concret imaterial). Gorceix subliniază apăsat și faptul că Baader s-a înșelat, regretând că nu găsește la Weigel acea sensibilitate eternă despre care romanticul spune: „*Ewige Natur setzt ewige Sinnlichkeit*" (natura eternă presupune o sensibilitate eternă) (p. 424). Frecvența weigeliană a expresiilor *begreiffen*, *Begriff* implică, dimpotrivă, și anticipat, noțiunea œtingeriană a unei *Leiblichkeit des Geistes*, a unei circumscrieri corporale de către (Sfântul) Spirit a ființelor, ca și a lucrurilor. Astfel Gorceix este îndreptățit să scrie: „Fără forța pauliniană, fără geniul böhmean, fără claritatea abstractă a lui Friedrich Christoph Œtinger, fără arta matură și baaderiană a expresiei, prin concepția sa despre corpul spiritual al noii nașteri, Valentin Weigel introduce în istoria gândirii germane această impunătoare temă a corporeității spiritului, pe care teozofia germană din secolele următoare o va dezvolta sub tripla influență a Cabalei, a lui Swedenborg și a martinismului" (p. 426).

Bizareriile weigeliene care descriu lumea de dincolo ar putea să ilustreze *Grădina deliciilor* a lui Heronymus Bosch şi constituie, în orice caz, o contribuţie insuficient apreciată la studiul fantasticului în secolul al XVI-lea (p. 429). Sufletul damnatului poate să ni se înfăţişeze. În timp ce omul de bine ignoră, pe tărâmul celălalt, lumea şi lacrimile ei, defuncţii răi se arată adesea: „Ei călăresc prin păduri, vânează, se războiesc, fac turniruri, împung cu lancea" (p. 430). Cât despre lume, care s-a născut dintr-un fum coagulat, ea va redeveni fum, pentru a se stinge definitiv; dar spiritualul, să reamintim acest lucru, nu elimină corporalul. Ceea ce-i nou la Weigel este că Împărăţia lui Cristos trebuie să existe corporal, material: „Noul Ierusalim – scrie el – trebuie să fie corporal [*leiblich*]; şi Cristos a avut o existenţă corporală, nu doar spirituală" (p. 438)[1]. O altă particularitate a lumii de apoi wegeliene, particularitate comună autorilor protestanţi de după Luther, este absenţa purgatoriului; stafiile nu sunt locuitorii purgatoriului, ci sufletele celor care aşteaptă judecata de pe urmă. Două secole mai târziu, Jung-Stilling va dezvolta teorii asemănătoare. Cât despre Lucifer, osânda sa este de a fi închis vreme de şase mii de ani în lumea vizibilă. Demonii sălăşluiesc deci în elemente şi ne ameninţă de foarte aproape. Satana, după Judecata de Apoi, îşi va purta în el pentru eternitate infernul etern.

Astfel, opera weigeliană e importantă nu numai dacă este considerată în contextul secolului al XVI-lea, ci şi prin prelungirile sale ulterioare. Pastorul saxon apare în primul rând ca un gânditor care se distanţează de învăţătura lui Luther. În timp ce acesta tindea să destindă raporturile omului păcătos cu Dumnezeu, pentru a percepe mai bine măreţia infinită şi terifiantă a unui Dumnezeu al dreptăţii şi al iubirii, Weigel nu face nimic de natură a aduce atingere uniunii esenţiale dintre suflet şi divinitate. Răul însuşi nu e decât un accident. Totuşi, un curent se conturează deja la Weigel, înainte de a se revărsa la Böhme: intensificarea temei căderii şi concepţia despre un rău radical. În plus, citirea operei lui Paracelsus îl conduce pe Weigel la distingerea a două metode de căutare a

[1] Cf. şi A. FAIVRE, „Biserică interioară şi Ierusalim celest", în volumul I al prezentei lucrări [Nemira & Co, 2007, pp. 168-182].

adevărului, a căror uniune constituie o „pansofie", o știință universală: lumina grației divine, care este interioară și prin care omul se cunoaște pe sine și îl cunoaște pe Dumnezeu; și lumina Naturii sau *philosophia sagax majoris et minoris mundi*, prin care teozoful repoziționează omul pe scara creației. Paracelsiene sunt și împărțirea ternară a omului, din punct de vedere anatomic și psihologic, structura tripartită a universului, cele trei substanțe de bază (sare, sulf, mercur), concepția despre rolul activ al imaginației prin care acționăm asupra lumii și înfăptuim o operă invizibilă. Nu se va vorbi nici de mistică nupțială, nici de mistică a iubirii, ci de mistică a încrederii – după cum sugerează Gorceix (p. 453). Harul lui Dumnezeu în suflet este voința pe care el o implantează în om, voință care e însăși viața divină.

Ceea ce e teozofic la Weigel este afirmația că lumea de sus și cea de jos au aceeași constituție fundamentală, posedă structuri riguros paralele, nu se opun precum fizicul și spiritualul, carnea și spiritul, creatul și neantul. Există o natură superioară și o natură inferioară – așa cum există două materii, două fizicuri („dublul fizic", după Saint-Martin; și Baader va presupune, deopotrivă, un vizibil material și un invizibil material). Adevărata metodă teozofică de investigație este studiul legii analogiei – și a omologiei – care guvernează universul, căci viața se caracterizează prin interacțiunea unităților infinite (în vreme ce, după Œtinger, sistemele lui Leibniz și Wolff cunosc doar acțiunea sau reacția). Titlul tratatului œtingerian, *Theologia ex idea vitae deducta* (1765), va fi în această privință și un întreg program. Dacă grația divină e spirituală, ea este în același timp de ordin concret. Desigur, inferiorul se realizează doar în superior, dar superiorul e un univers panarmonic, va spune Œtinger. Este și teozofie, care introduce răul chiar în interiorul procesului de creație, însă va trebui să-l așteptăm pe Böhme pentru a vedea această concepție afirmată net. În rest, se poate spune că toți teozofii sunt de acord că omul degradează prin păcatul său întreaga lume, dat fiind că greșeala adamică a maculat încă de la început natura inferioară (Romani, 8, 19-22). Creația – a se înțelege: automanifestarea divină – este de asemenea una dintre temele de predilecție ale teozofilor. Ce-i drept, la fel este și

pentru teologi; dar această teogonie teozofică nu conteneşte să facă apel la fenomene de ordin natural, căci pentru ea misterele creaţiei oglindesc mişcarea vieţii divine: datele fizicii terestre sunt transferate în această altă *physis* care este istoria creaţiei. În timp ce *theologia naturalis* se mulţumeşte să afirme un raport de simbol între material şi spiritual, teozofia defineşte şi dezvoltă raporturi de interacţiune, de formă şi de natură: speculaţia religioasă se sprijină pe fizică şi pe chimie. Böhme va evoca viaţa divină descriind naşterea copacului. De aici asemănările frapante dintre această fizică sacră şi teogonia sau teozofia cabalistică, fiindcă, după cum scrie G.C. Scholem, teozofia „îşi propune să cunoască şi să descrie operaţiunile misterioase ale Divinităţii". *Sefirot* din Cabala exprimă procesul teogonic nu ca pe un act intelectual, o simplă conştientizare a lui Dumnezeu de către el însuşi, ci ca pe o realizare corporală, o întrupare continuă. „*Kein Leben ohne Leib*", va spune Baader. Gorceix consideră că noţiunea de corp spiritual, care de altfel nu e deloc heterodoxă – apostolul Pavel face distincţie între trup şi carne –, a fost transmisă, în cursul Evului Mediu şi mai târziu, de alchimie, a cărei *lapis* (pe care numeroase texte o asimilează lui Cristos) nu este doar corp, ci în aceeaşi măsură spirit.

Weigel apare astfel ca fiind cel dintâi, în Germania şi în germană, „care elaborează un sistem de teologie mistică pe baza principiilor teozofice" (p. 459). Asta nu înseamnă că ar fi inventatorul ideilor expuse de el, întrucât acestea străbat istoria creştinismului încă de la prima gnoză, dar el este primul care a contopit, în mod ca să zicem aşa sistematic, într-o unică reflecţie tradiţia renano-flamandă, intelectuală şi abstractă, şi gândirea, bogată în imagini şi concretă, a lui Paracelsus. Legăturile care, în aventura occidentală, unesc mistica, teozofia, metafizica, filozofia romantică şi idealismul german – „şi care formează [scrie Gorceix] una dintre istoriile cele mai remarcabile ale spiritului uman" – se ghicesc deja, încă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în opera lui Valentin Weigel, pastorul din Zschopau.

O bibliografie amănunţită şi critică, însoţită de note substanţiale, şi un *index nominum* completează cu folos teza lui Gorceix.

Lucrarea pe care acelaşi autor i-a consacrat-o lui Gichtel[1] se deschide cu o introducere în care el reaminteşte că uitarea în care a căzut o întreagă porţiune a spiritualităţii europene contemporane nu se mai justifică, deoarece curentele responsabile de aceste mari evenimente universale care sunt literaturile romantice şi metafizica germană, de la sfârşitul secolului al XVIII-lea până în zorii celui de-al XIX-lea, apar acum la fel de bogate ca gnozele şi hermetismul elenistic de la începutul erei noastre, ca teozofia iraniană sau gândirea cabalistică. În curentul teozofiei creştine occidentale, Johann Georg Gichtel (1638-1710), atât de des citat, ocupă un loc aparte atât pentru interesul specific al operelor sale, cât şi pentru influenţa, directă sau indirectă, pe care a exercitat-o vreme îndelungată. Cu toate acestea, până la monografia despre care vorbim, nu-i fusese consacrată nici o lucrare de ansamblu; trebuie deci să ne felicităm că persoana probabil cea mai competentă în acest domeniu şi-a asumat sarcina să o scrie. Gorceix prezintă mai întâi o biografie amănunţită a acestui bavarez născut la Regensburg, student în teologie şi în drept la Strasbourg, dar care şi-a petrecut ultimii patruzeci de ani ai vieţii la Amsterdam, unde a întemeiat Comunitatea Fraţilor Vieţii Angelice (*Engelsbrüder* sau *Gichtelianer*). Acestei biografii îi urmează un capitol consacrat operelor lui Gichtel: întreprindere delicată din cauza extremei sale complexităţi, dar de care Gorceix se achită spre maxima satisfacţie a cititorilor care până atunci nu izbutiseră să se descurce în informaţiile răzleţe, lacunare şi contradictorii ale istoricilor precedenţi. Să reamintim doar că numele lui J.G. Gichtel rămâne legat de trei publicaţii. Cea dintâi îl interesează atât pe specialistul în Böhme, cât şi pe specialistul în Gichtel, căci e vorba de prima ediţie a operelor complete ale celui dintâi (1682); celelalte două sunt: a) o culegere de scrisori, *Theosophia practica*, în şapte tomuri; b) un tratat teoretic relativ scurt, apărut la treisprezece ani după moartea teozofului: *O scurtă dezvăluire şi învăţătură despre cele trei principii şi lumi din om* (autenticitatea lucrării e însă problematică).

[1] *Johann Georg Gichtel, théosophe d'Amsterdam*, Paris, L'Âge d'Homme, col. „Delphica", 1975, 174 pp.

Autorul studiază apoi doctrina lui Gichtel, care, deşi este foarte apropiată de cea a lui Böhme – Gichtel descoperă opera acestuia în 1664 şi o studiază până în 1682 –, nu prezintă mai puţină originalitate certă în privinţa unor puncte esenţiale, fără a înceta totuşi să se înscrie, de la un capăt la altul, în marele curent al teozofiei creştine occidentale. Gichtel este întâi de toate un vizionar care celebrează cu Sophia, Înţelepciunea divină, o cununie inefabilă. După relatările biografului şi prietenului său Überfeld, cununia cu Sophia ar fi durat din 1664 până în 1706 – Înţelepciunea apărându-le în mod tangibil atât lui Gichtel, cât şi lui Überfeld însuşi. Astfel de miracole vor fi putut să contribuie la abaterea lui Gichtel de la o legătură strânsă cu Scriptura, ca şi de la o practică asiduă a sacramentelor: deşi Biblia nu s-a constituit decât după ce poporul lui Israel a fost aruncat în prăpastia pierzaniei, Noe, Moise, Iov vorbeau încă direct despre Dumnezeu; rolul Scripturii a fost doar protector: ea le reamintea rătăciţilor îndatoririle lor. Apoi, botezul şi împărtăşania nu se află neapărat pe calea credinţei adevărate. Gichtel reia „acea structură sincretistă care grefează pe vocabularul ascezei mistice excesul hiperbolic al aripii stângi a Reformei. Prima vocabulă care se impune este aceea de interioritate [...], singurul loc de salvare este, dincolo de trup, acea fiinţă profundă pe care autorul nostru o celebrează sub numele de *Gemüt*“ (p. 51).

La Sebastian Franck, Johann Arndt, Valentin Weigel, Philipp Jakob Spener şi în *Teologia germanică*, „un Dumnezeu binevoitor“ este întotdeauna prezent, iar activitatea de resemnare tauleriană se transformă „într-un fel de evidenţă necesară ce ne readuce la imaginea neoplatoniciană a refluxului“. Gândirea acestor spiritualişti nu abandonează totuşi o speculaţie mistică savantă şi abilă, după cum se constată la Weigel. Gichtel însă apără o concepţie mai dramatică a vieţii credinţei; el trăieşte experienţa acesteia în foc şi în angoasă; lumina nu se naşte pe tăcute în inimă, nu e liniştita posesiune a lui Dumnezeu înăuntrul nostru descrisă de Eckhart în *Convorbiri spirituale*, ci „ea izbucneşte, dă năvală, este o revărsare violentă, o străpungere“. Suntem încă departe de Ioan al Crucii şi totuşi, cu Gichtel, nu mai e vorba de „unduirile domoale unde se întâlnesc în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea tradiţia renano-flamandă şi spiritualismul“ (pp. 55 sq.).

Îl vedem de asemenea separându-se de teozofii englezi ai epocii sale, în special de Jane Leade – ale cărei opere încep să apară în traducere germană la Amsterdam în 1696 –, deoarece aceasta crede în venirea la căinţă a Fiinţei Perverse. El susţine, dimpotrivă, o poziţie cu mult îndepărtată de apocatastaza lui Origen: cum ar mai putea să existe lumina, întreabă el, aşa cum o făcuse şi Böhme, dacă întunericul ar trebui să dispară? Misiunea lui Cristos nu a fost de a-l salva pe Satana, ci pe om, a cărui natură a fost însuşită de Isus; ca atare, căderea lui Lucifer e eternă şi nu cea a lui Adam (p. 71). Gorceix precizează natura raporturilor pe care Gichtel le întreţinea cu alţi gânditori ai vremii; astfel, acesta îi reproşează lui Gottfried Arnold, autorul celebrei *Istorii imparţiale a sectelor şi a ereziilor* (1699-1700), faptul că s-a căsătorit – în 1700 – şi că a apărat, într-o scriere din 1702, uniunea bărbatului cu femeia şi viaţa de familie. Dacă Jane Leade nu a reţinut decât câteva teme böhmeene, teozoful bavarez a studiat în profunzime opera lui Böhme; şi dacă Arnold exprimă mai bucuros ca poet întâlnirea dintre suflet şi Sophia, Gichtel apare mai abstract, mai speculativ. Dar teozoful îşi precizează doctrina proprie mai cu seamă din 1697 până la moartea sa (p. 76).

Dacă, potrivit concepţiei neoplatoniciene, Dumnezeu este o substanţă, singura reală, Fiinţa supremă, în schimb Dumnezeul lui Luther se prezintă ca o fiinţă esenţialmente vie, activă; or, concepţia luterană – şi böhmeană – este cea care domină în opera lui Gichtel. Pentru a-i face să înţeleagă pe corespondenţii săi ce este Dumnezeul său, el se exprimă prin imagini alimentate nu atât de lumină, cât de foc. Pentru el Dumnezeu nu e numai un centru luminos care iradiază înspre făptură, ci este, scrie Gorceix, „o adevărată fulgerare eruptivă care distruge tot ce nu poate rezista la proba focului". Gichtel spune despre Dumnezeu că „este o maiestate sfântă, revelată străfundurilor sufletului sub forma unei mări de foc" (pp. 78 sq.). Intuiţia centrală a lui Böhme, adică dubla necesitate a unei lupte şi a unei opoziţii a contrariilor a căror sinteză constituie viaţa, întemeiază speculaţiile lui Gichtel însuşi pentru care, chiar în Dumnezeu, structura fiinţei e dialectică. Dar cei doi teozofi menţin distincţia dintre natura eternă, „foc central

al Sfintei Treimi", care nu e decât iubire, şi natura exterioară, al cărei foc nu e decât mânie.

Ceea ce îl atrage cel mai mult pe Gichtel atunci când vorbeşte de cele „trei principii" sau de Sophia este noţiunea de corporeitate celestă: noua naştere e un proces atât corporal, cât şi spiritual, o naştere totală, globală. Această noţiune de corp-putere sau corp-energie va fi reluată în secolul al XVIII-lea de Œtinger, cu al său concept de *Geistleiblichkeit*. Dumnezeu nu se mulţumeşte să gândească universul înainte de a-l concepe, „el îl imaginează", astfel încât lumea exterioară posedă un veritabil model sau arhetip în sânul naturii divine; Înţelepciunea (Sophia) îi îngăduie lui Dumnezeu să alcătuiască această imagine a lumii pure, oglindă în care Dumnezeu „se joacă" cu ideile creaţiei. Sophia nu este nici ipostază, nici persoană a Trinităţii, ci corpul însuşi al acesteia, precum şi carnea şi sângele lui Cristos (p. 87). Deşi preocupat să precizeze, pe urmele lui Böhme, propriile sale concepte despre Natură, Gichtel se interesează prea puţin de lumea exterioară, a cărei salvare îi este indiferentă. El îşi concentrează întreaga atenţie asupra omului şi a lui Adam: „Introspecţia, nu spectacolul macrocosmosului, este cea care îi indică modalitatea de a spulbera domnia lui Lucifer" (p. 90). În această privinţă el pare să scape de influenţa paracelsiană, despre care Gorceix a arătat cât de mult se simţea la celălalt teozof care a fost Valentin Weigel. Dar, mai cu seamă, el dă frâu liber inspiraţiei sale poetice, privind lumea perceptibilă ca pe o gigantică ruină ce atestă dezlănţuirea în trecut a unor catastrofe indescriptibile, adică blestemul care s-a abătut asupra întregii Naturi imediat după căderea lui Lucifer (pp. 91 şi 158). Se ştie că asemenea descrieri vor apărea frecvent în teozofia, literatura şi pictura romantice.

Speculaţiile gichteliene despre Adamul androgin dinaintea căderii au meritat o analiză specială, deoarece teozoful nu s-a mulţumit să reia concepţiile expuse, în principal, în *De tribus principiis* de Böhme; el le-a dezvoltat în chip subtil şi poetic în pagini care ar merita să figureze în orice antologie consacrată acestui curent de gândire. Gichtel discerne în Adam un element masculin şi un element feminin ce poartă numele de Adam, respectiv Sophia, cel dintâi corespunzând spiritului, iar cel de-al doilea trupului,

fiindcă acesta, scrie Gorceix, „dobândeşte atunci rolul decisiv, temperând spiritul, luminându-l, tot aşa cum, în Dumnezeu, Înţelepciunea eternă realizează planul economiei divine" (p. 97). Povestea căderii lui Adam o reia astfel pe cea a teozofilor dinainte, Gichtel aducând ici şi colo câte o notă originală. Astfel îndeosebi, în vreme ce evidenţa mişcării de emanaţie şi de reversie îl determina pe Weigel să confere unor concepte statice un loc decisiv, dimpotrivă, incidenţele unei polarităţi dramatice – al căror sediu e de asemenea Dumnezeu însuşi – sunt cele care vin să răstoarne cu totul noţiunile weigeliene de loc, de linişte, de învăluire-dezvăluire. Aspectul baroc al reprezentărilor, atât de caracteristic epocii, se opune „clasicismului" speculaţiei weigeliene şi eckhartiene. Esenţialul este aici locul central conferit Sophiei, care întemeiază corespondenţa lui Dumnezeu şi a androginului, deoarece ea este deopotrivă corpul lui Dumnezeu şi cel al lui Adam. Prima consecinţă a căderii adamice a fost pierderea acestei soţii chezaşe a perfecţiunii cuplului umano-divin (p. 105).

Antropologia lui Böhme, apoi cea a lui Gichtel, completează în mod decisiv dubla triplicitate renano-flamandă (memorie, intelect, voinţă) şi paracelsiană (spirit, suflet, trup). Adam nu mai e doar imaginea lumii create, ci şi aceea a unei naturi divine eterne şi vii, căci acest prim om „îl revelează", scrie Gichtel, pe Dumnezeu în cele trei principii (p. 108). Toate acestea se articulează într-o viziune coerentă al cărei *element* dominant este focul. Dacă-i adevărat că teozoful din Amsterdam nu scrie o metafizică a focului – ceea ce făcuse Böhme –, psihologia sa merită, în opinia lui Gorceix, titlul de „psihologie a focului". *Gemüt*-ul omenesc reprezintă ansamblul forţelor sufletului, precum şi ceea ce am putea numi organismul spiritual – forţe prin care şi organism în care temeiul ignic „se exprimă, acţionează, trăieşte": acest *Gemüt* garantează întru câtva corporeitatea sufletului. În fine, rolul imaginaţiei este cu siguranţă ceea ce surprinde cel mai mult la această gândire în acelaşi timp iluminată, fertilă şi stranie. Accentuarea treptată a facultăţii imaginative începe la Weigel, prim cititor-comentator al lui Paracelsus. Jakob Böhme face din ea o putere plastică, „magică", de prim ordin, întrucât o defineşte ca fiind imaginaţia pură a spiritului divin şi de asemenea vede în ea, în desfăşurarea

celei de-a doua naşteri, mecanismul de acţiune prin care se exprimă credinţa: „Ea este cea care *toarnă* sufletul în *forma* imaginată de ea, a se înţelege Cristos." Or, Gichtel merge mai departe; el asociază cu îndrăzneală imaginaţie, magie şi magnet (*Magnet*), înlocuind termenul de „voinţă" cu cel de „imaginaţie", astfel încât toată drama căderii luciferice şi adamice poate fi înţeleasă în termeni de imaginaţie, putându-se vorbi de o înlocuire a triadei memorie-intelect-voinţă cu aceea de voinţă-dorinţă-imaginaţie (pp. 121 sq.).

Johann Georg Gichtel apare astfel ca unul dintre reprezentanţii marelui curent ascetic ce traversează Germania din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea şi care îşi are originea la Böhme, trece prin Gichtel şi Gottfried Arnold şi rodeşte în secolul al XIX-lea la Johann Jakob Wirz şi grupul Nazarienilor. Al doilea curent se înrădăcinează tot în teoria Sophiei, însă pentru a ajunge la concluzii inverse: femeia iubită devine mediatoare, amantă celestă, Eva terestră e propileea Evei celeste, Eva este deja Sophia. Aşa cum Quirinus Kuhlmann îi conferă iubitei sale Maria Anglicana o funcţie mesianică, tot astfel Novalis va descrie, în *Imnuri închinate nopţii*, transfigurarea logodnicei sale moarte (Sophia). Dar Sophia gichteliană concepută ca principiu, deci independent de eventuala sa „întrupare" într-o persoană dată – interpretare proprie celui de-al doilea curent de care tocmai a fost vorba –, rămâne piatra unghiulară a întregului sistem al acestui teozof. Sophia domneşte în inimă şi în cap, în centrul vieţii senzitive şi astrale, luminând şi raţiunea. Ea se răspândeşte în toate creaturile, „în cer, pământ şi toate plantele, ca şi în firmament – scrie Gichtel –, precum şi în ierburi, în flori, în culorile, parfumul, gustul şi puterile lor, şi în metalele pământului" (pp. 128 sq.). Filozofii alchimişti căutau oare altceva? Sophia îl susţine pe omul decăzut, ne aduce adevărata teozofie, adică, scrie Gichtel în 1710, „cunoaşterea lui Dumnezeu şi a tuturor creaturilor", precum şi adevărata magie care este încrederea în noul nume al lui Isus. În cele din urmă, restaurând în noi înşine imaginea divină pe care a creat-o Dumnezeu, noi recreăm în sufletul nostru dinamismul care uneşte Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh şi care a însufleţit crearea omului; regăsim participarea la viaţa interioară a divinităţii (pp. 131 sq.).

Gorceix afirmă în mod pertinent că speculațiile lui Gichtel – care e departe de a fi un caz izolat – sunt, într-o oarecare măsură, la fel de importante pentru înțelegerea deșteptării filozofice și literare de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea ca și construcțiile ridicate de filozofii Luminilor. Fără meditația asupra trupului conceput ca *Ende der Wege Göttes*, cum ar fi putut să-și elaboreze Schelling filozofia Spiritului și a Naturii? Fără Sophia lui Gichtel, ar fi fost oare îndeajuns de pregătită calea ce duce spre *Imnurile închinate nopții*? Teozofii care au lăsat lucrări au fost destul de numeroși. Totuși, între 1680 și 1790, trei autori de limbă germană se evidențiază din ansamblul tradiției specific böhmeene: Gichtel, mort în 1710; Œtinger, care își publică lucrările din 1735 până în 1777; și Michael Hahn, născut în 1758. Cu o jumătate de veac înainte de Hahn, cu circa treizeci de ani înainte de Œtinger, Gichtel, contemporan cu Gottfried Arnold, Böhme și Pierre Poiret, se întoarce spre cizmarul din Görlitz pentru a merita în primul rând gloria de a fi, în 1682, cel dintâi editor al acestui prinț al teozofiei creștine. Și aceasta deși, cu siguranță, Gichtel nu a aprofundat suficient filozofia și poezia Naturii, adică a universului creat, intuiții böhmeene care vor hrăni, chiar dacă doar indirect, „identitatea dinamică schellingiană dintre natură și spirit, filozofia hegeliană, doctrina fichteană a nașterii lumii perceptibile, concepțiile filozofilor și poeților romantismului german" (p. 138). Rămâne faptul că Gichtel a dezvoltat celelalte mari teme directoare ale filozofului teutonic: a) structura dialectică a naturii eterne, prezența în Dumnezeu a răului nemanifestat, opoziția în Dumnezeu a celor trei principii, *Mysterium magnum* care se revelează opunându-se sieși. Fără această intuiție centrală, ar fi de conceput Fichte, Schelling și Hegel? b) Doctrina imaginației, de origine paracelsiană, din care romanticii vor prelua o bună parte a inspirației lor. c) Un corpus de mari teme proprii esoterismului creștin: cele ale Sophiei, ale teoriei „dublului fizic" care se va regăsi la Saint-Martin și la Franz von Baader, ale androginului, ale degradării lumii prin căderile lui Lucifer și Adam. Dar în vreme ce la Gichtel mistica și teozofia sunt încă în echilibru, la Franz von Baader elementul speculativ va domina net experiența mistică. Gichtel este poate cel dintâi care stabilește în mod limpede, „la sfârșitul

secolului baroc, în epoca pietismului, în zorii erei Luminilor, aceste teme fundamentale, cu o forţă şi o precizie care le salvează de la căderea în uitare" (pp. 137-139).

MISTICĂ ŞI TEOZOFIE ÎN GERMANIA BAROCĂ

Totuşi, Bernard Gorceix şi-a orientat cercetările şi reflecţiile ulterioare aproape tot atât către mistica propriu-zisă cât către teozofie, oferindu-ne rezultatul în ultima sa mare lucrare, *Flambée et agonie*[1]. Nu că elementul teozofic ar fi întotdeauna absent la aceşti mistici, însă mistica nu e teozofie. Lui Gichtel îi este consacrată o parte a ultimului capitol din această carte („Johann Georg Gichtel, mystique et sophiologie", pp. 278-293), în care autorul reia esenţialul concluziilor prezentate în monografia deja citată, dar fără repetări, într-un spirit de sinteză şi ţinând cont în cel mai înalt grad de contextul istoric. El semnalează că tradiţia mistică germană, contrar celei din Spania şi Franţa secolului al XVI-lea şi începutul celui de-al XVII-lea, „ignoră aproape cu totul fenomenul vizionar" (p. 281); acesta nu apare decât în a doua jumătate a secolului baroc, cu Quirinus Kuhlmann şi Gichtel, care descoperă în Provinciile Unite orientări spirituale noi, îndeosebi cele ale doamnelor Guyon şi Antoinette Bourignon. De altfel, nu e vorba deloc, la aceşti doi germani, de viziune statică: structura gichteliană a absolutului şi a fiinţei e dialectică, iar voinţa divină zămisleşte întunericul din care izbucneşte lumina prin intermediul focului. Întuneric, foc şi lumină – cele trei silabe ale numelui lui Ie-ho-va – sunt unite fără nici o distincţie între ele. La fel, descrierea făcută de el structurii ignice a sufletului modifică schema tradiţională a puterilor acestuia: memoria, intelectul şi voinţa nu mai joacă decât un rol de susţinere căruia i se substituie atunci, după cum am văzut deja, triada voinţă, dorinţă, imaginaţie. „Imaginaţia la putere, iată ceea ce Johann Georg Gichtel denumeşte în mod magnific singura veritabilă chimie şi magie spirituală" (p. 289).

[1] *Flambée et agonie. Mystiques du XVII^e siècle allemand*, Sisteron, Présence, 1977, 359 pp. şi ill.

Această tradiție teozofică este prezentată, în *Flambée et agonie*, ca inseparabilă de contextul religios, în principal mistic, în care a putut să înflorească. Nu e deloc surprinzător aşadar că o reproducere în culori a frumosului tablou al lui Georges de la Tour, *La Madeleine à la veilleuse*, serveşte drept epigraf acestei lucrări. Pentru Gorceix era vorba, în primul rând, de a completa o gravă lacună, arătând că mistica germană nu se opreşte în secolul al XIV-lea. Într-o primă etapă, el analizează cauzele exploziei mistice din Germania secolului al XVII-lea. Apoi îi examinează pe autorii care reprezintă în modul cel mai desluşit diferitele tendinţe ale spiritualităţii contemplative din această perioadă: mistică, speculaţie şi poezie la Daniel Czepko; mistică, proslăvire, Natură şi poezie la iezuitul Friedrich Spee şi la protestanta Catharina Regina von Greiffenberg; mistică, chiliasm şi böhmeism la silezianul Quirinus Kuhlmann; în sfârşit, la crepusculul acestei epoci agitate de criza conştiinţei europene, ultimele flăcări cu acei doi martori care sunt Johannes Scheffler (Angelus Silesius) şi J.G. Gichtel. Într-o a treia secţiune, autorul face bilanţul încercând să degajeze importanţa misticii în evoluţia tendinţelor profunde ale veacului.

Apariţia, în ultima treime a secolului al XVI-lea, a unui dogmatism constrângător se manifestă prin publicarea de catehisme, de *corpora doctrinae* care lasă prea puţin loc libertăţii de reflecţie. Mistica se prezintă atunci ca refugiul prin excelenţă. Czepko, Spee, Scheffler caută în fond ceea ce căutau deja Meister Eckhart şi Isaac Luria: un autentic raport între om şi Dumnezeu, dincolo de cadrele tradiţionale socotite sclerozante. Istoria socială permite şi ea o mai bună înţelegere a acestei evoluţii, deoarece misticii fac parte din două grupuri sociale: mica nobilime şi preproletariatul urban (cf. şi *infra*, în legătură cu subcapitolul „Societate şi utopii"). Revendicărilor spirituale li se adaugă revendicări politice şi sociale; reînvierea mistică se naşte chiar din coincidenţa lor. În plus, tradiţia ascetică şi contemplativă profită de înflorirea literaturii baroce – după cum aceasta se îmbogăţeşte datorită aceleia –, într-o epocă în care Germania cunoaşte o renaştere literară: *Tratatul de poezie germană* (*Das Buch der deutschen Poetery*), al silezianului Martin Opitz, înregistrează cu întârziere (1624!) înflorirea

poeziei, pe care Franța o cunoscuse cu mult înainte (*Défense et illustration de la langue française* a lui Du Bellay fusese publicată în 1549). Mai mult, poezia barocă germană, artă care încă își caută calea, se orientează încet spre ceea ce va fi, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, „centrul său viu, ilustrarea trăirii personale, interioare, sentimentale mai cu seamă a individului, ceea ce germanii numesc *subjektive Erlebnisdichtung*" (p. 37). Tradiția mistică joacă aici un rol deloc neglijabil, deoarece omul învață, prin dialogul intim al sufletului cu Dumnezeu, să se cunoască pe sine, în afara chiar a oricărui context social și politic. Schimburi rodnice deci între mistică și literatură; dar și între mistică și filozofie, într-o vreme în care bazele doctrinare ale Evului Mediu se dovedesc incapabile să susțină o sinteză mistică. Teozofia, îndeosebi cea a lui Weigel și cea a lui Böhme, constituie noua formă de gândire din care se inspiră speculativii. Am văzut într-adevăr în ce fel, la Weigel, întâlnirea dintre tradiția mistică germanică și gândirea paracelsiană condusese la nașterea teozofiei germane care, la începutul secolului al XVII-lea, răbufnește prin Jakob Böhme (peste douăzeci de ediții de opere alese ale lui Böhme, în epoca barocului!). Conceptele speculației uniunii își găsesc ilustrarea și chiar confirmarea în gândirea teogonică, în același timp în care abundența imaginilor böhmeene înviorează limba ultimelor scrieri ale școlii renano-flamande. Reînnoire lingvistică ce se întrezărea deja în *Nunta chimică* a lui Andreae, în 1616, dar care va impregna, mai mult sau mai puțin, întreaga mistică barocă.

Daniel Czepko (1605-1660), fiu de pastor devenit mare burghez și slujitor al principilor, „probabil autorul spiritual cel mai disprețuit, cel mai prost cunoscut din secolul al XVII-lea german", face în sfârșit obiectul unei analize aprofundate: „Rapidul nostru studiu – scrie Gorceix – capătă în mod necesar alura unei reabilitări" (p. 50). În pofida eforturilor lui Werner Milch, cunoașterea amănunțită a operei sale era cu atât mai anevoioasă cu cât scrierile capitale ale celui căruia i se datorează *Sexcenta monodisticha sapientium* (1648) nu fuseseră tipărite niciodată. Czepko, printre ai cărui prieteni s-a numărat Abraham von Franckenberg, biograful și confidentul lui Böhme, este, la mijlocul secolului al XVII-lea, „autorul care a asimilat cel mai bine, în toată bogăția ei speculativă,

tradiția renano-flamandă" (pp. 60 sq.). El dezvoltă temele meditației tradiționale asupra rolului voinței, care este nu doar cauza primă a căderii, ci și principalul artizan al reîntoarcerii; aici se ivește teozofia, cu atât mai mult cu cât pentru Czepko omul nu este doar etern datorită sufletului, ci și terestru datorită trupului, care posedă cele patru elemente ale lumii exterioare – intuiție paracelsiană a sfaturilor menite să ajute făptura să treacă de la un cerc închis al pământului la „materia infinită" (*unendliche Materie*). În plus, Dumnezeu are nevoie de om pentru a se cunoaște pe sine însuși. În sufletul omului sunt concentrate forțele lucrurilor pe care le conțin cerul și pământul; astfel, meditația pur spirituală ajunge la Czepko la o Filozofie paracelsiană a Naturii și anunță, prin vocabular și stil, reflecțiile romanticilor: „Natura – scrie el – se zămislește în Dumnezeu [...], iar Dumnezeu în natură" (p. 83). Czepko elaborează în mod spontan o metafizică, o teologie a focului. Gorceix vede în el un poet al focului. Raporturile dintre suflet și Dumnezeu sunt aceleași raporturi de uniune ca între Natură și Dumnezeu: „...rareori autor mistic care să fi sesizat cu atâta claritate" precum Czepko „integrarea uniunii mistice în legea universală" (p. 86). Treimii divine îi corespund trinitatea părților omului – spirit, suflet, trup –, cele ale regnurilor mineral și vegetal, precum și cea a principiilor chimice (sulf, sare, mercur); procesul teogonic este identic cu viața Naturii, căutarea uniunii mistice este comparabilă cu creația. Trei principii guvernează germinația: focul (sulf), sarea care formează trupul, apa (mercur). Misterele creației sunt reflectarea mișcării vieții divine. Spre deosebire de Böhme, la Czepko mistica precumpănește totuși asupra metafizicii. Pentru el e vorba, în principal, de a ilustra unirea mistică a sufletului abandonat și a esenței divine prin reprezentarea vieții Naturii, a smulgerii și a reîntoarcerii sale la Dumnezeu. Mișcarea esențială care antrenează Natura în jurul celor două principii, al corporificării și al focului, reproduce mișcarea vieții și a sufletului. Gorceix precizează și mai mult aceste noțiuni și teme într-un articol consacrat lui Czepko[1].

[1] „Natur und Mystik im 17. Jahrhundert: Daniel Czepko und Catharina Regina von Greiffenberg", in *Epochen der Naturmystik (Hermetische Tradition im*

Sub titlul „Mystique, louange, nature et poésie", sunt abordate apoi două gândiri: cea a lui Friedrich Spee (1591-1635) şi cea a Catharinei Regina von Greiffenberg (1633-1694). Cel dintâi, iezuit renan, este cunoscut mai cu seamă ca autor al volumelor *Güldenes Tugend-Buch* (*Cartea de aur a virtuţii*) şi *Trutz-Nachtigall* (*Privighetoarea care lansează o provocare*, provocarea de limbă germană adresată poeţilor latini), publicate în 1649 la Köln după moartea sa. Spee nu a trecut neobservat de romanticii germani. Cu toate acestea, inspiraţia sa e prea puţin teozofică; nici un fel de consideraţii asupra degradării universului de pe urma căderii, dar insistenţă, aproape tot timpul, asupra blândeţii unui pământ unde şarpele şi paloşul arhanghelului par a nu fi lăsat decât puţine urme. Diavolul nu apare deloc, bunătatea divină îl ţine în culise. „Lumea pe care o prezintă poemele din *Trutz-Nachtigall* nu este niciodată un haos" (p. 103). Trei structuri fundamentale subîntind opera: încrederea, proslăvirea, dorinţa. Să adăugăm apărarea valorii unei trăiri eminamente personale, individuale, a credinţei, şi principiul unui raport nemijlocit, liber, cu obiectul credinţei. O percepţie globală şi subiectivă precumpăneşte asupra meditaţiei organizate, cu o predilecţie pregnantă pentru încredere, confesiune şi sentimentalitate. Vedem apărând aici o psihologie a neliniştii şi o estetică a sentimentului. Spee se îndepărtează astfel de mistica renano-flamandă, dar reînnoadă cu tradiţia psalmică şi se dovedeşte tributar spiritualităţii lui Ignaţiu de Loyola, ale cărui exerciţii spirituale urmăreau să dezvolte o disciplină a rugăciunii şi a corpului pentru a reproduce intervenţia graţiei divine printr-o veritabilă „liturghie a sufletului" mai mult decât pentru a forţa intervenţia acestei graţii. Teologia laudei şi a suspinului la Spee e dezvoltată cu prudenţă, dar constituie o metodă psihofizică ce a putut fi apropiată de teologia ortodoxă a isihasmului şi, firește, de *devotio moderna* din secolul al XV-lea.

O preocupare cel puţin la fel de pronunţată pentru acest tip de devoţiune regăsim la Catharina Regina von Greiffenberg, „protestanta austriacă". Opera sa – este mai ales autoarea cărţilor *Geistliche*

wissenschaftlichen Fortschritt), ed. de A. FAIVRE şi R.C. ZIMMERMANN, Berlin, Eric Schmidt, 1979, pp. 212-226.

Sonnette Lieder und Gedichte (Nürnberg, 1672) şi *Der Teutschen Uranie Himmelabstammend* (Nürnberg, 1672) – ar putea fi studiată prin metode exclusiv literare sau prin raportare la tradiţia luterană, fără nici o referire la mistică. Autoarei îi place să venereze un Dumnezeu îndepărtat, despotic, paradoxal, un Dumnezeu mascul atotputernic, dar în acelaşi timp capabil de o bunătate absolută în măsura în care nu aşteptăm nimic de la el. Luptă a contrariilor deci, dar mult diferită de cea de la Böhme. Catharina dă uneori impresia că a vrut să rescrie *Cântarea cântărilor* după moda barocă („Te sărut şi te înghit cu totul, din dragoste, în genunea trupului meu", p. 141); în orice caz, ea a lăsat una dintre cele mai limpezi şi probabil mai rare mărturii de mistică nupţială în limba germană. La Spee, forţa dorinţei, a chemării, deci a sentimentului era cea care se afirma în mod deosebit; el descoperea spontan regulile poeziei populare, cu o simplitate care câteodată surprinde. La mistica austriacă, dimpotrivă, răzbate cu mai multă vivacitate gustul pentru Natură, o conştiinţă foarte clară a poeziei savante, precum şi o abstracţie adesea dificilă. Dar ambii autori încearcă să stabilească marele raport dintre cei patru termeni: mistică, Natură, proslăvire şi poezie.

Quirinus Kuhlmann (1651-1689) ocupă aproape tot capitolul următor, intitulat „Mystique, chiliasme et boehmisme" (pp. 158-228). Iată în sfârşit un studiu în limba franceză referitor la această mare figură a barocului şi a istoriei spiritualităţii, studiu care completează cu folos lucrările în germană deja consacrate acestui personaj[1], căci Gorceix pune aici accentul pe ceea ce a fost cel mai puţin studiat: economia spirituală, raporturile dintre om şi Dumnezeul său la acest personaj care şi-a pus întreaga existenţă în slujba a ceea ce Mircea Eliade ar numi o „rătăcire iniţiatică" (p. 163). În 38 de ani de viaţă, acest neobosit pelerin avea să străbată nu numai teritoriile germane, Provinciile Unite, Franţa şi Marea Britanie, ci şi alte ţări, dat fiind că, după o şedere la Constantinopol pentru a-i converti pe turci, îl regăsim la Moscova, unde viaţa i se sfârşeşte pe un rug ridicat pe malul Moskvei, deşi se dusese acolo pentru

[1] Cf. în special studiul lui W. DIETZE, *Quirinus Kuhlmann, Ketzer und Poet*, Berlin, 1963.

a-l converti pe țar. Relatarea pe care Tolstoi a prezentat-o în legătură cu această ultimă tentativă, în romanul său despre Petru I, nu e pe de-a-ntregul conformă cu faptele. Dar nu încape îndoială că viața acestui Iluminat constituie ea însăși un roman remarcabil; cu atât mai surprinzător e faptul că a lăsat o operă atât de voluminoasă (șaizeci și opt de titluri, după cea mai recentă bibliografie). La Breslau, începe prin a cultiva epigrama în vers alexandrin, apără limba și cultura germane; la Jena, se consacră povestirilor de călătorie, critică societatea vremii sale și compune sonete spirituale, intitulate *Săruturi ale iubirii celeste* (*Himmlische Liebes-Küsse*, 1671). Kuhlmann încearcă să stabilească programe vizând descrierea unei metode enciclopedice care să cuprindă ansamblul științelor, întreprindere pe care, după Ramón Llull, o încearcă în aceeași perioadă corespondentul acestuia, Athanasius Kircher, și Leibniz (*De arte combinatoria*, 1666). El scrie și un *Böhme proaspăt inspirat* (*Neubegeisterter Böhme*), menit să armonizeze profețiile filozofului teuton cu cele ale profetului olandez Johannes Rothe. Opera sa majoră rămâne *Psaltirea înviorătoare* (*Kühlpsalter*), culegere de cânturi sau mai degrabă de psalmi scrişi în anii 1670, orânduiți conform unei aritmologii complexe și plini de aluzii biblice amestecate cu referințe böhmeene: adică „zece cărți", care dezvăluie „cele șapte spirite și cele trei principii, cele șapte surse și cele trei puteri restauratoare, cele șapte planete exterioare apoi interioare legate de un centru (*Centrum*) desemnând la Quirinus Kuhlmann, ca și la Jakob Böhme, legătura vitală pornind de la care forțele reconcentrate asigură acțiunea lor creatoare" (p. 168).

Kuhlmann cunoaște bine preocupările literare ale veacului său. Poezia sa rămâne mereu foarte elaborată, chiar și când e vorba de a descrie entuziasmele și iluminările sale. Fie și numai proiectul de enciclopedie ar fi de-ajuns spre a face dovada interesului său pentru problemele abstracte: pornind de la „principiul alternanței", Kuhlmann ar vrea să determine regulile care ar explica funcționarea universului și să descopere astfel știința științelor. Dumnezeu, într-adevăr, a creat cerurile și pământul ca pe o roată schimbătoare, iar creaturile sunt pentru el ceea ce sunt cuvintele pentru poet: „Natura practică și ea anagrama și alternanța literelor" („*selbst die Natur anagrammatisiert oder buchstabenwechselt*"), scrie el

(p. 171). Desigur, o metafizică modelează întreaga sa ideologie, însă lui Kuhlmann i se datorează exprimarea cea mai realizată a böhmeismului într-un text în versuri. Dumnezeul din *Kühlpsalter* nu are deloc seninătatea limpede a celui din mistica renano-flamandă: esența divină fără de capăt devine Dumnezeu unul și trin, dar nu prin șiroire luminoasă, efuziune-difuziune, ci prin clocot pur, efervescență arzătoare, ca la Böhme. Kuhlmann rămâne foarte discret în privința androginului, dar insistă mult asupra a ceea ce s-ar putea numi natura adamică ignică. Omul este moștenitorul focului divin, fondul sufletului nostru va fi întotdeauna foc. Autorul psaltirii trece repede peste starea paradisiacă, cu toate că speculația pe tema greșelii lui Adam și a consecințelor ei constituie un adevărat laitmotiv: dat fiind că Sophia s-a retras, focul își exercită acțiunea devastatoare și Natura suferă repercusiunile catastrofei. Dintre toate descrierile condiției omului în secolul al XVII-lea, se pare că a sa e cea mai deznădăjduită.

Într-adevăr, este vorba de o operă care descrie înainte de toate o dramă unică, aceea a omului luptându-se cu Dumnezeul său. Neliniștea, încrederea și îndoiala se exprimă spontan și nu-și găsesc decât ulterior, într-o a doua instanță, o justificare metafizică. Modul în care Kuhlmann explică uniunea îl apropie de Friedrich Spee și de Johannes Scheffler, în sensul că dragostea dintre Dumnezeu și om este descrisă ca aceea dintre soț și soție, sub influența *Cântării cântărilor* și a comentariilor bernardiene. Kuhlmann ocupă un loc de frunte în această *Brautmystik*. Acestei trăsături i se adaugă inserarea în opera sa, cu începere din 1678 – la patru ani după ce îl descoperă pe Jakob Böhme –, a temei Sophiei. Numai Înțelepciunea care îl unește cu ea îi îngăduie, în disperarea ce urmează eșecului misiunii lui de convertire, să nu cadă pradă – după spusele sale – nebuniei și sinuciderii. Numeroasele pagini pe care Kuhlmann i le consacră Sophiei se numără poate printre cele mai frumoase care s-au scris despre ea. Compararea existenței umane cu creșterea unui copac ilustrează adevăratul rol al acestei Înțelepciuni divine, care se poate transforma într-o sevă regeneratoare capabilă să controleze creșterea sălbatică a ramurilor bolnave și să permită crengilor formarea unei coroane uniforme (p. 212).

Putem regrupa mărturiile vizionare ale lui Kuhlmann în trei subiecte principale: revelația calendarului și a evenimentelor chiliastice, descrierea rolului lui Kuhlmann însuși și al tovarășilor săi în cursul evenimentelor și, în sfârșit, felul în care descrie *unio mystica*, înfățișată nu atât ca pierdere într-un absolut inefabil, cât ca accedere la un univers închis, ordonat, pe care el îl numește Ierusalim celest. Legătura comună între aceste trei tematici este locul – oraș, grădină – delimitat, *hortus conclusus*. Trebuie amintit și faptul că metaforele împrumutate din Natură, îndeosebi din botanică, îl conduc la folosirea unei simbolici puțin uzitate în tradiția mistică germanică – o simbolică a culorilor – și că un mare număr de metafore întrebuințate de el se regăsesc în ansamblul mai vast al simbolicii alchimice. „În secolul al XVII-lea – scrie Gorceix –, nici un mistic nu a folosit cu o asemenea amploare tradiția spagirică. Totuși sunt greu de determinat autorii pe care se sprijină silezianul, deoarece el nu-și indică decât foarte rar sursele" (p. 223). Tradiția alchimică îngăduie, într-adevăr, angajarea metalelor și a pietrelor prețioase într-o dramă descrisă ca asemănătoare celei din *via mystica*: plumb, oțel, cupru se transmută în argint și aur, întocmai după cum sufletul decăzut se va transforma în Isus și în Sophia. Găsim deci în mai multe rânduri termenul cheie „tinctură", ca la Böhme și Gichtel; el înseamnă că transmutația alchimică are nevoie de produse auxiliare, de adjuvanți, cuvântul *Tinctur* desemnând atât vehiculul operației – mercurul singur – cât și rezultatul acesteia, piatra filozofală, tot o tinctură, după cum produsul colorant al boiangiului impregnează stofa conferindu-i calitatea veritabilă.

Chiliasmul vizionar al lui Kuhlmann se întemeiază pe o atitudine profetică – profetul „dezvăluie adevăruri ascunse în numele unui Dumnezeu care, susține el, îl inspiră" (p. 227) –, cea a unui om căruia asceza descrisă de spiritualitatea renano-flamandă nu-i mai e de-ajuns, dar care, prin invocații și chinuri ce duc la extaz, printr-o teologie care dislocă unitatea Absolutului, vrea să atingă în mod real, concret, Dumnezeul ascuns. Mistica se află aici împărțită în patru atitudini complementare: mistică nupțială, mistică a proslăvirii, mistică sofianică și mistică vizionară. Ea îi mai îngăduie omului și să se smulgă din labirinturile deznădejdii sale –

constatare pe care o confirmă studiul operelor lui Johannes Scheffler şi Johann Georg Gichtel.

De aceea Scheffler şi Gichtel sunt prezentaţi ca „ultimii doi martori" ai acestei perioade de văpaie şi agonie care este secolul al XVII-lea baroc. Johannes Scheffler, luteran prin origine şi formaţie, a primit numele de Johannes Silesius în momentul convertirii sale la catolicism, în 1635 la Breslau, şi l-a adoptat apoi pe acela de Angelus Silesius. De-a lungul timpului i-au fost consacrate numeroase lucrări, încât chiar şi în prezent numele său şi cel al Magistrului Eckhart par adesea să rezume esenţialul misticii germanice. Operele sale majore sunt *Sfântă bucurie a sufletului sau egloge spirituale ale Psycheei îndrăgostite de Isus al său* (*Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche*, 1657), *Călătorul heruvimic* (*Der Cherubinische Wandersmann*, 1657) şi o *Descriere senzorială a celor patru lucruri de pe urmă* (*Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge*, 1675). Spre deosebire de afirmaţiile altor critici, Gorceix e de părere că motivele convertirii sale sunt în principal lăuntrice. Scheffler a devenit catolic deoarece a crezut că astfel poate păstra şi apăra mai bine ceea ce a rămas, cel puţin până în 1657, esenţiala preocupare a meditaţiei sale: unirea sufletului cu Dumnezeu. Iată ceea ce autorul scrierii *Flambée et agonie* încearcă să demonstreze printr-o critică internă şi externă; de asemeni, el încearcă să scoată dintr-o relativă uitare cele două lucrări (*Sfânta bucurie* şi *Descrierea senzorială*), neglijate până la el de critică în favoarea exclusivă a *Călătorul heruvimic*. Mai mult decât atât, *Sfânta bucurie* îngăduie să se înţeleagă mai bine distincţia schefflerianã – prezentă şi la Bonaventura – între mistică „heruvimică" şi mistică „serafică"; prima – cea din *Călătorul heruvimic* – este o manieră intelectuală de abordare a lui Dumnezeu, pe când a doua – cea din *Sfânta bucurie* – e pe de-a-ntregul dragoste, sentiment, abandon. Scheffler le atribuie în mod riguros amândurora aceeaşi importanţă în cadrul itinerarului mistic. Cea dintâi devine adesea greoaie în exprimare, din pricina unei anumite uscăciuni poate inevitabile în dezbaterea de idei. Dar angeologia are de câştigat din distincţiile subtile. Uniunea îngăduie, explică el, să se ajungă la „supraangelicitate", care este adevărata umanitate; cu toate acestea, îngerii nu pot nici să

guste, nici să aprecieze deliciile acestei uniuni, deoarece nu știu ce înseamnă a fi lipsit de ea. Noi suntem așadar mai răsfățați decât îngerii, de aceea trebuie să iubim precum serafimul, să dominăm precum tronul, să contemplăm precum heruvimul pentru a deveni Dumnezeu. *Călătorul* e plin de metafore adesea împrumutate din imageria alchimică: de pildă, comparația dintre transformarea plumbului în aur pornind de la disocierea celor trei elemente paracelsiene (sulf, mercur, sare) și transmutația prin singura tinctură nemuritoare, Isus Cristos răstignit.

Curioasă este afirmația că păcatul nu îl mâhnește pe Dumnezeu, întrucât acesta nu are în sine nici formă, nici scop, este *unförmlich und ohne Ziel*, darul său nefiind în cele din urmă decât un Joc. El „se joacă" cu creatura (*„Dies alles ist ein Spiel, das ihr die Gottheit macht;/Sie hat die Kreatur um ihretwill'n edacht"*, II, 198). În plus, speculația despre *ganster*, despre eckhartianul *seelenfünklein* – scânteia sufletului – este absentă; omul e confruntat direct cu Dumnezeu – cum se întâmpla deja la Weigel – și corpul însuși e antrenat în extazul suprem. Totuși, invers pare-se, omul este însăși condiția existenței lui Dumnezeu, ba chiar a esenței divine. Avem mai puțin nevoie de Dumnezeu decât are el nevoie de noi. Noi adăugăm „culori mărilor serbede ale deității" (*„das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen"*, I, 115). E limpede că folosirea formulelor-limită se organizează dinadins într-o structură antitetică. Un distih ajunge să contrazică un altul anterior nu atât pentru a-i anihila sensul, cât pentru a explica niște adevăruri paradoxale, astfel încât, în cele din urmă, ne alegem din *Călător* cu impresia unei scânteieri, a unei irizări, în opoziție cu orice sistem închis, cu orice ansamblu riguros sau progresiv. Scheffler se plasează până la urmă în descendența misticilor tradiționali și rămâne la fel de departe de panteism – de la care se eschivează prin reflecțiile sale asupra opoziției deitate/Dumnezeu – ca și de dualism, în care concepția răului-accident îl împiedică să cadă. Formulările lui Meister Eckhart exprimă încercarea mereu reînnoită de a sesiza dinamismul bulversant al nașterii lui Dumnezeu în om, iar atitudinea lui Scheffler se înscrie în aceeași tradiție. Dar ceea ce, poate mai mult decât la alți mistici, ne frapează la el – mai ales în *Călătorul heruvimic* – este postulatul că, cu cât

o formulare este mai paradoxală sau neverosimilă, cu atât ne convinge mai mult că trebuie să căutăm altundeva: „*Sacrificium intellectus* are cu atât mai multă valoare pentru mistic cu cât acel *intellectus* care îl acceptă pătrunde mai adânc în contradicțiile lumii", scrie Gorceix în legătură cu această chestiune (p. 264). Lumea și distihurile silezianului ajung la un ilogism, pentru că absolutul e ilogismul însuși.

Drama este că silezianul nu găsește nici în serafism răspunsul pe care-l așteaptă. *Sfânta bucurie a sufletului* ne frapează prin preocuparea pentru detaliu, care se dezvăluie în descrierea relațiilor de dragoste dintre suflet și Isus. Permanența temei unice – relațiile dintre Psyche și Isus –, bogăția limbii, tensiunea internă, toată această tematică a chemării, cea a locului închis și a igniției-imersiune ne surprind mai puțin poate decât absența mărturiei și a descrierii misticii nupțiale, adică a uniunii realizate. Nu este vorba de a relata o experiență unificatoare, ci de a reprezenta voluptatea și perfecțiunea promise omului când Isus îi va fi răspuns. Or, în *Sfânta bucurie a sufletului* el nu răspunde sau răspunde cu greu.

Gorceix declară că regretă de a nu fi putut, în această lucrare, să scoată din uitare și alți autori din secolul al XVII-lea, ca Johann Theodor von Tschech, Andreas Sculteus, Christian Knorr von Rosenroth, autori cărora Gottfried Arnold le-a schițat unele trăsături fundamentale în celebra sa *Kirchen- und Ketzerhistorie* (cf. *supra*). Însă el a izbutit cu adevărat să afirme în mod convingător primatul faptului mistic în Germania acestei epoci. Cercetarea fusese prea adesea descurajată până acum de speculațiile complexe ale unor gânditori mistici care nu considerau mistica numită a nordului – cea a lui Meister Eckhart, a lui Tauler, a lui Suso – decât ca pe un punct de plecare pentru a se orienta în alte direcții, și de atitudinea lor adesea heterodoxă, ba chiar anticlericală. Din fericire, degermanizarea criticii, reculul Bisericilor, care, din acel moment, se arată mai tolerante, precum și o mai bună cunoaștere a tradițiilor necreștine constituie factori noi datorită cărora este mai ușor să se ia în considerare porțiuni până atunci neglijate ale culturii occidentale. Existența acestor curente astăzi mai bine cunoscute deranjează, firește, și va mai deranja încă o schemă ce se voia clară, conform căreia secolul al XVII-lea nu e decât o tranziție în

cursul căreia se elaborează raţionalismul epocii moderne. Nu încape îndoială că dacă acest secol, în ciuda tezelor istoricilor pozitivişti şi marxişti, este un mare secol mistic, el este şi ultimul – de unde şi titlul de *Văpaie şi agonie*. Desigur, secolul al XVIII-lea va evoca deseori, în cadrul mişcării pietiste, al Iluminismului şi al iraţionalismului religios şi literar, unirea sufletului cu Dumnezeu, dar el va marca ceea ce Gorceix numeşte „trecerea de la experienţa trăită la omotetia de principiu" (p. 303), căci mistica nu va mai interesa altfel decât prin postulatul pe care-l afirmă al unei posibile uniri a omului cu Dumnezeu, a Spiritului cu Absolutul. Această unire se va reduce în cele din urmă la o axiomă, chiar dacă pornind de la aceasta se vor dezvolta speculaţii asupra Absolutului şi a Spiritului sau asupra filozofiei identităţii.

Mistica germană din secolul al XVII-lea se caracterizează în primul rând prin absenţa unor şcoli, de unde o mare diversitate de inspiraţie şi de expresie. Czepko, Catharina Regina von Greiffenberg, Kuhlmann, Gichtel nu mai aparţin clerului, Scheffler nu a fost iezuit. Neoplatonismul, redescoperit în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea şi care este sursa renaşterii dominicane – în opoziţie cu tomismul aristotelic –, conferă misticii, încă din veacul al XIII-lea, un caracter pe care îl va păstra întotdeauna: speculativul. Dar Dumnezeul lui Böhme, a cărui bipolaritate bine/rău constituie particularitatea sa esenţială, vine să înlocuiască opoziţia deitate/Dumnezeu a renano-flamanzilor, chiar şi la Catharina von Greiffenberg, totuşi prea puţin böhmeistă. Conceptele destul de statice de emanaţie şi de reversie, în lumea închisă a unui univers ptolemeic – care era încă şi cel al lui Weigel –, sunt răsturnate de o polaritate dramatică ce se manifestă la toate nivelurile şi în Dumnezeu însuşi şi având de-acum rezonanţă „în universul dislocat al spaţiilor cosmografice infinite" (p. 308). Tensiunea, neliniştea ajung la o complicaţie adesea extremă: „Mistica renano-flamandă şi mistica germanică barocă se opun precum Evanghelia şi gnoza, precum primul gotic şi goticul flamboaiant [...]. Mistica este tragică, asemenea universului lui Pascal şi al lui Racine" (p. 310). Termenul central de angoasă, *Angst*, dobândeşte astfel în ochii noştri un aspect categoric modern. În acelaşi timp, revelaţiile, halucinaţiile, acele „torente" despre care vorbeşte doamna Guyon vin la rând

după ceea ce fusese „înecul tăcut în inefabil". Pe plan teologic, răul, acest „concept central al teodiceii veacului lui Leibniz" (p. 311), capătă o pondere din ce în ce mai mare, în timp ce sofiologia modifică speculația asupra Trinității, impunând realitatea Cuaternarului în mistica germană.

Se cuvine să adăugăm la acestea un element nou și esențial. La Meister Eckhart, în mistica renano-flamandă, Natura trecea mai ales drept alegorie. La fel stăteau lucrurile după Tauler și în *Teologia germanică*, ale cărei itinerarii spirituale erau descrise fără multe referiri la forțele lumii exterioare: luxurianța, efervescența care îl seduseseră pe Paracelsus nu veneau încă să modifice *ordo mundi* moștenită de la Aristotel și de la Sfântul Toma. Or, meditația asupra Naturii devine un resort esențial al misticii speculative din secolul al XVII-lea în Germania. La Czepko, generarea perpetuă a sufletului reproduce mișcarea esențială a divinității, deoarece Natura și sufletul năzuiesc la neantul ignic și divin. La Angelus Silesius, planul serafic – mai mult decât planul heruvimic, discret în materie – coincide cu apariția unui adevărat sentiment al naturii, deja schițat de Friedrich Spee și Catharina Regina von Greiffenberg și care se dezvoltă ulterior cu Gichtel și Kuhlmann. Acești doi gânditori transpun într-adevăr într-o natură divină motoarele care animă universul creat, iar generarea acestuia reproduce tipologic zămislirea unei lumi pe care căderea a venit s-o corupă. Gorceix notează că aici nu e vorba de o contemplare „mistică" a Naturii de către om, cum va fi cazul la romanticii germani, în special la Novalis. Dar noi nu credem că există doar o „contemplare" mistică la Novalis, pentru care speculația teozofică ni se pare a informa și a subîntinde contemplația însăși. Ne este întru câtva greu și să admitem, împreună cu Gorceix, că e „foarte vag și ambiguu" (p. 312) să se vorbească de *Naturmystik* în legătură cu autorii pe care el ni-i prezintă. Într-adevăr, nu există ambiguitate decât dacă nu se definesc termenii, iar un termen ca acesta nu mai este ambiguu în ziua de astăzi; în prezent se știe, și lucrările lui Gorceix însuși ar fi de-ajuns pentru a arăta acest lucru, că în acest curent de gândire, în definitiv destul de specific, nu este vorba de o simplă contemplare mistică a Naturii de către om, ci de o speculație de tip teozofic. Pur și simplu, cuvântul *Mystik* dobândește în

Naturmystik – despre care Gorceix însuşi recunoaşte că este intraductibil în franceză (p. 312) – un sens care îl înrudeşte mai mult cu speculaţia decât cu contemplaţia. Autorul reaminteşte apoi, cu bună dreptate, că această teozofie occidentală nu aduce „concepte fundamental noi, dacă ne referim la exegeza creştină", ci accentuează în mod cu totul aparte nişte teme în fond tradiţionale: „Universul teozofic nu bulversează structura creştină" (p. 313). Originalitatea sa constă în faptul că pune cu tărie accentul pe raportul de dependenţă dintre lumea creată şi increat, transferând datele fizicii terestre în acea altă fizică pe care Saint-Martin o va numi „sacră"; pe termenul *Leib* (*caro spiritualis*); pe Sophia... Temele teozofice nu ajung defel la Friedrich Spee şi Catharina Regina von Greiffenberg, dar ivirea lor e atestată la toţi ceilalţi reprezentanţi ai misticii veacului.

Patru sisteme speculative influenţează această mistică. Mai întâi, mistica renano-flamandă: răsturnarea provocată de uniune e susţinută de o adevărată armătură conceptuală, ceea ce era deja caracteristic pentru şcoala dominicană din secolul al XIV-lea şi pentru epigonii ei (Ruysbroek, *Teologia germanică*, Weigel); pe de altă parte, uniunea e concepută ca înălţare nu atât la Dumnezeul trinitar, cât la unul aflat dincolo de Treime, esenţa divină sau deitatea (*Gottheit*) – trăsătură totuşi puţin marcată în secolul al XVII-lea. Apoi, mistica nupţială (*Brautmystik*), care vede relaţiile dintre suflet şi Dumnezeu ca pe nişte relaţii de dragoste (Scheffler o numeşte „serafică", reluând distincţia făcută de Bonaventura între iubirea *in Seraphim* şi cunoaşterea *in Cherubim*). În al treilea rând, mistica proslăvirii: coerenţa meditaţiilor unor Spee, Catharina Regina von Greiffenberg şi Quirinus Kuhlmann apare cu atât mai remarcabilă cu cât aceşti autori nu au întreţinut nici o legătură între ei. În sfârşit, mistica sofianică şi, la modul mai general, teozofică: „Prin foc, generarea sofianică, ce este şi o regenerare, devine o grandioasă alchimie" (p. 321).

Aceeaşi diversitate există şi pe plan diacronic. Primul moment (1600-1650), reprezentat de Czepko, e caracterizat – ca la Weigel – de temele tihnei contemplative şi repausului. Al doilea (1630-1665), cu Spee şi Catharina Regina von Greiffenberg, corespunde unei tensiuni care totuşi nu ajunge niciodată la o ruptură completă.

Alternanța angoasei și a stării de liniște care răzbate din opera lor, în secolul Războiului de Treizeci de Ani și al statului princiar, marchează o tranziție în cursul căreia drama se află încă sub control. Cea de-a treia perioadă (1655-1710) dezvăluie, prin opera lui Scheffler, a lui Kuhlmann și a lui Gichtel, o tensiune din ce în ce mai accentuată a vieții mistice și a descrierii sale. În mod curios, într-o perioadă de relativă pace, după tratatele din Westfalia, angoasa e mai pregnantă, și aceasta deoarece mecanicismul și raționalismul pe cale de a se naște „silesc de-acum spiritualul la o acțiune defensivă". La Gichtel, „ca pentru a se apăra, calea mistică se acoperă cu o carapace de gnoză" (p. 323).

În sfârșit, trei tematici principale permit reașezarea misticii germane în evoluția generală a secolului. Întâi, afirmarea subiectivismului; spiritualitatea ascetică și contemplativă din Germania secolului al XVII-lea refuză, spre deosebire de Franța, să se adapteze la exigențele constrângătoare ale Bisericilor constituite. Apoi, constanta tragică și refuzul sistemului închis: „Puținele străfulgerări ale uniunii calmează o nerăbdare care sfârșește în gnoză. Dar străfulgerările sunt rare și nu sunt decât străfulgerări" (p. 329), în acest secol de tragică tensiune interioară. Nu se mai scrie doar pentru a transmite sau pentru a explica, ci în aceeași măsură pentru a se explica față de sine însuși. Adevărul este nu atât în afara poemului cât în poemul însuși, iar universul spiritual pe care-l exprimă nu există decât împreună cu opera însăși: „E foarte posibil ca atunci să se nască literatura modernă" (p. 329). Imposibilitate a sistemului, neputință dureroasă și absolută a metodei, sinteză mereu reînnoită, creată, „dialectică". În fine, confirmarea rolului Naturii „înțelese ca vârful unui triunghi mai mult dinamic decât armonic, triunghi ale cărui trei vârfuri sunt Dumnezeu, omul și Natura" (p. 332). Acestor trei tematici principale li se adaugă trei contribuții de detaliu, importante însă în istoria gândirii occidentale. În primul rând, valorile senzitive învinge încetul cu încetul tendințele speculative, vocabularul afectivității se dezvoltă; are loc în același timp exaltarea puterii imaginative: Tauler încă mai respingea *bilderinne* sau *fantasia* (*imaginatio*, *fantasia* din psihologia scolastică), dar *imaginatio vera* a lui Paracelsus se face deja simțită la Czepko,

pentru care *magia* transplantează spiritul în Treime şi operează prin acţiunea unui principiu generator care-l animă pe Dumnezeu şi întreaga Natură. Pentru Gichtel, Sophia este imaginaţia pură a esenţei divine. A doua contribuţie este interesul pentru universul lucrurilor şi al fiinţelor create. În Franţa, Natura rămâne în general pe un plan psihologic, dar am văzut că în Germania ea este înglobată într-o reflecţie generală asupra lumii. Gorceix vede în grefa, realizată de poezia mistică germană barocă, a unei serii de referinţe filozofice pe sentimentul Naturii în gestaţie originea concepţiilor despre Natură în romantismul german. Cea de-a treia contribuţie se referă la tratarea imaginii. „Noul raport al imaginii, al conceptului şi al fenomenului, aşa cum apare el în simbol, se află tocmai în gestaţie în mistica germanică din secolul al XVIII-lea" (p. 337). Meditaţia böhmeană a venit aici să rupă scara lui Iacov, în sensul că „signatura" nu mai apare ca semnul întâmplător al imprimării divine, ci ca un „caracter", adică singura expresie posibilă a naturii divine. Lucrurile nu sunt doar efigia lui Dumnezeu, ci Dumnezeu şi Spirit la un loc. Focul, lumina, fulgerul se dovedesc mai apte decât monada şi seriile matematice pentru a reda persoanele divine. Simbolul învinge astfel alegoria. Nu se transformă fenomenul în concept, apoi conceptul în imagine (Goethe), căci pentru aceşti gânditori nu există „concept" în sens de „expresie limitată şi desăvârşită a realităţii infinite. Imaginea este încă tot termenul final al figurii, dar ea nu mai trebuie să exprime conceptul (*Begriff*), ci doar ideea (*Idee*), ale cărei caracteristici sunt inexprimabilul, insesizabilul" (p. 338). Absolutul viu nu se mai poate exprima decât prin foc. Gândirea romantică va plasa simbolul, această nouă tratare a imaginii, în centrul sistemului său.

Astfel, al treilea pisc al istoriei misticii germanice, cel din secolul al XVII-lea, pare să corespundă angoaselor, neliniştilor din epoca noastră. Aceasta, scrie Gorceix, caută „în spiritualităţile îndepărtate o salvare îndoielnică, uită prea des bogăţiile ascunse şi prea mult timp înăbuşite ale creştinismului şi ale Europei" (p. 339). *Flambée et agonie* contribuie la scoaterea din uitare a unei mari părţi din aceste comori care aşteptau doar să fie redescoperite. Occidentul nu are de ce să invidieze prea mult Orientul.

Cum Bernard Gorceix a publicat, în plus, mai multe articole referitoare la diverse aspecte ale acestor curente teozofice, pare util să trecem în revistă aici abordările foarte punctuale pe care ni le-a propus în aceste contribuţii. „Mistică şi teatru în secolul al XVII-lea în Germania"[1] ne prezintă una dintre operele cele mai puţin cunoscute, dar probabil dintre cele mai interesante ale misticii baroce, întrucât găsim în ea, în zorii pietismului, temele esenţiale ale teologiei mistice germanice din secolul al XVII-lea, expuse într-o piesă de mare spectacol – gen după care epoca se dădea în vânt. Knorr von Rosenroth îşi expune concepţia despre căutarea uniunii dintre Cristos şi sufletul abandonat în această piesă intitulată *Ein geistliches Lustspiel/Von der Vermählung Christi mit der Seelen*. Publicată în 1694, ea prezintă numeroase puncte comune cu o altă piesă de circumstanţă, de acelaşi autor, apărută în 1677 (*Conjugium Phoebi et Palladis oder die/durch Phoebi et Palladis Vermählung/erfundene Fortpflanzung des Goldes*), în care Knorr înţelegea să ilustreze mitologic transmutaţia alchimică (cf. *infra*). Un comentariu amănunţit al lui Knorr însuşi, încorporat în textul *Comediei spirituale*, ne îngăduie să urmărim desfăşurarea acţiunii mistice în mod paralel cu acţiunea politico-amoroasă; într-adevăr, eroii nu sunt într-atât protagoniştii unei comedii, cât ai unei drame religioase iniţiatice. Avem de-a face cu o descriere relativ detaliată şi completă a căii mistice de către acest contemporan al lui Angelus Silesius (*Der Cherubinische Wandersmann*, *Pelerinul heruvimic*, apare în 1657 la Viena), al lui Quirinus Kuhlmann (*Kühlpsalter* e editată între 1684 şi 1686) şi al întemeietorilor pietismului, Philipp-Jakob Spener (1635-1705) şi August Hermann Franke (1662-1727) – *Collegia Pietatis* ale lui Spener întrunindu-se la Frankfurt cu începere din 1670. Regăsim aici esenţialul temelor misticii europene: liniştea şi repausul (sabat şi tihnă), imitarea lui Cristos, dictonul „Cunoaşte-te pe tine însuţi", moartea spirituală,

[1] „Mystique et théâtre au XVII[e] siècle en Allemagne: *La Comédie spirituelle des noces du Christ et de l'âme*, de Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689)", în *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, octombrie 1970, pp. 179-190.

venirea împărăției lui Cristos reprezentată de cununia dintre Isus și suflet. Totuși, această piesă se prezintă nu atât ca descriere a unei peregrinări mistice propriu-zise, cât ca o teologie mistică – adică o „reflecție religioasă care folosește termenii istoric legați de evocarea pregătirii ascezei și a cununiei mistice la o mistică a reînnoirii credinței împotriva dogmatismului confesional" (p. 189).

Această speculație este marcată de învățătura Cabalei, fapt care n-ar avea de ce să surprindă din partea autorului celebrei *Kabbala Denudata* (două volume, apărute în 1677 și 1684). În plus, unitatea dintre filozofie și creștinism reamintește de pansofia la care visa secolul baroc în Germania la începuturile sale. Această piesă, ca și *Conjugium Phoebi et Palladis*, confirmă rolul de prim plan al teatrului în epoca barocă, în aceeași vreme în care iezuiții puneau în vogă „drama didactică" al cărei apogeu fusese atins la mijlocul secolului înainte de a conduce la operă, trecând prin spectacolele sărbătorești de la curtea vieneză. *Comedia spirituală*, care precizează această tendință spre gnoză, proprie lui Knorr și misticii germane din secolul al XVII-lea, amintește și de *Nunta chimică* (1616) a lui Andreae care, în acel roman alchimic, descria și el înălțarea sufletului spre uniune. Gorceix se întreabă (p. 190) dacă se cuvine să vedem în această predilecție pentru mister, în acest hermetism sacru, „una dintre ultimele tresăriri ale unei mari forțe a Evului Mediu și a începutului epocii moderne, care se prăbușește în fața nașterii filozofiei Luminilor și a dezvoltării metodelor științei contemporane" – dat fiind că mistica își pierduse fundamentele intelectuale și sociale.

„Alchimie și literatură în secolul al XVII-lea în Germania"[1] se deschide cu un citat din Albert-Marie Schmidt referitor la locul de frunte pe care îl ocupă gnoza alchimică în poezia franceză din secolul al XVI-lea, în timp ce aceeași gnoză cunoaște în această poezie o decădere netă în secolul următor, mai cu seamă între 1620 și 1670. Or, Gorceix observă că această relație este inversă în țările germanice, cu toate că primul text spagiric redactat în limba germană (*Buch der heiligen Dreifältigkeit*, din care exemplarul după

[1] „Alchimie et littérature au XVII^e siècle en Allemagne", in *Études germaniques*, Paris, Didier, ianuarie 1971, pp. 18-31.

toate aparenţele cel mai vechi, magnific ilustrat, se păstrează la Germanisches Museum din Nürnberg) datează din primii ani ai secolului al XV-lea. Deşi Paracelsus nu ignoră „înalta ştiinţă", abia în secolul baroc îşi dobândeşte aceasta în Germania titlurile de noblețe literară. Gorceix studiază două dintre aceste opere care ţin de literatura propriu-zisă: *Nunta chimică a lui Christian Rosencreutz*, de Johann Valentin Andreae – primul dintre „Părinţii suabi" –, publicată la Strasbourg în 1616 şi, la celălalt capăt al veacului, *Conjugium Phoebi et Palladis* (1677, cf. *supra*) de Knorr von Rosenroth. Studiul pe care ni-l prezintă despre *Nunta chimică* a fost reluat de el, considerabil dezvoltat, în cartea pe care a publicat-o imediat după acest articol[1]. Întrucât o recenzie la această lucrare care a apărut sub semnătura noastră nu pare neapărat necesar s-o comentăm din nou[2]. Celălalt text reţinut de Gorceix, *Cununia lui Phoebus şi Pallas*, deja menţionat în legătură cu *Comedia spirituală* a aceluiaşi autor, Knorr von Rosenroth, a apărut în 1677, deci în acelaşi an şi în acelaşi loc (Sulzbach) ca primul volum al celebrei sale *Kabbala Denudata*. Această piesă, şi ea de mare spectacol, conţine un număr impresionant de scene şi de personaje. Aventurile lui Phoebus şi ale lui Pallas ilustrează „mitologic" cununia alchimică a mariajului „filozofic" pe care o descria şi romanul rozicrucian. După cum titlul o indică fără nici o urmă de îndoială, e vorba de un spectacol de sărbătoare chimică (*chymisches Pracht-Spiel*), care „descoperă" (*erfinden*) reproducerea aurului (*Fortpflanzung des Goldes*). Sensul alchimic al fiecărui tablou ne e dat de autor la începutul fiecărei scene, astfel încât putem urmări fără prea multă dificultate descrierea magisteriului. Iubirile lui Marte şi Venus evocă rolul lui Mercur care reţine oţelul; grădina Hesperidelor şi a mărului de aur păzit de un dragon care scuipă foc desemnează arborele alchimic şi piatra filozofală pe care

[1] B. GORCEIX, *La Bible des Rose-Croix*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 125 pp. Această lucrare cuprinde: a) o introducere de Gorceix; b) traducerea lui Gorceix a trei texte proto-rozicruciene (*Fama*, 1614; *Confessio*, 1615; *Nunta chimică*, 1616), însoţită de importante comentarii.

[2] A. FAIVRE, „Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne de 1600 à 1786", in *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, aprilie 1972, pp. 57-70. Text reeditat in A. FAIVRE, *Mystiques, théosophes et Illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim, Olms, 1977, pp. 227-229.

alchimistul nu o obţine decât stăpânind elementul ignic. Lui Gorceix i se pare că figurile lui Phoebus şi Pallas au putut fi preluate din primele pagini ale Cărţii II din *Chrysopoeia* (1515) lui Giovanni Aurelio Augurelli, ale cărui cărţi alchimice au cunoscut un succes considerabil în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea (versiunea germană cea mai cunoscută – Halle, 1716 – are ca titlu *Vellus aureum et Chrysopoeia*). Temele alchimice, aşa cum ni se înfăţişează în opera lui Knorr, se înscriu în contextul epocii baroce, pe care Jean Rousset l-a definit printr-o dublă imagine: „Circe şi Păunul, adică metamorfoza şi ostentaţia; mişcarea şi decorul". Autorul arată şi că această piesă este înţesată de aluzii politice. Dar el încheie acest studiu amintind de interesul pe care îl prezintă operele lui C.G. Jung pentru oricine doreşte să abordeze psihologia abisală şi reamintind că alchimia este o adevărată „ştiinţă sacră" a cărei descriere îi revine în cele din urmă istoricului religiilor. În sfârşit, în vreme ce această ştiinţă devine, prin tezaurul ei metaforic, primul motor al ficţiunii romaneşti în *Cununia chimică*, ea furnizează pentru *Conjugium* baza unui spectacol sărbătoresc: „Prin această dualitate constitutivă a istoriei sale, ea serveşte drept sprijin unui enunţ mistic la suab, teologic şi moral la silezian [Knorr]" (p. 31).

Contribuţiile lui Gorceix la cunoaşterea alchimiei nu se opresc aici. În 1980, el ne oferea o frumoasă culegere de texte germane alese, într-o traducere elegantă şi îngrijită, sub titlul de *Alchimie*[1]. Este vorba, pe de o parte, de trei scrieri semnate: Caspar Hartung, *Cărticică despre artă* (1549); Gerhard Dorn, *Aurora filozofilor*; Franciscus Kieser, *Cabala alchimică* (1606). Şi, pe de altă parte, de trei scrieri anonime, în descendenţa lui Paracelsus: *Apocalipsa lui Hermes*; *Secretul magic*; *Despre lumina naturii*. Textele au fost selectate mai cu seamă fiindcă erau puţin cunoscute. Cu excepţia celui dintâi, ele se situează în sfera de influenţă paracelsiană. În „Prezentarea" sa, care nu ocupă mai puţin de 52 de pagini, Gorceix subliniază cu tărie două orientări principale detectabile cu ajutorul acestor scrieri diverse. Mai întâi o concepţie tragică despre materie, sau

[1] *Alchimie. Textes allemands du XVI^e siècle, traduits et présentés par Bernard Gorceix*, Paris, Fayard, col. „L'Espace intérieur", 1980, 234 pp. „Présentation", pp. 12-64; note, pp. 222-233.

despre Natură, şi despre „istoria" lor. Apoi ideea că între materie şi spirit are loc un schimb permanent. Ordinea lumii, viaţa materiei, dorinţa regăsită alcătuiesc substratul tradiţional pe care se construieşte cosmologia alchimică. În fine, trebuie să semnalăm preţioasa ediţie a textului clasic *Zorii ce se ridică* (*Aurora Consurgens*), pe care Gorceix ne-a oferit-o într-o frumoasă traducere franceză[1]. Această scriere a fost atribuită Sfântului Toma d'Aquino, dar Gorceix eludează problema pe care o ridică această îndoielnică paternitate; el preferă să fie redescoperitorul şi hermeneutul acestei bijuterii căreia se străduieşte mai cu seamă să-i arate frumuseţea şi bogăţia conţinutului.

Dacă textele din *Alchimie* sunt aproape toate marcate de paracelsianism, tot asupra acestuia revine Gorceix, în mod specific, cu două studii. Se ştie (cf. *supra*) că el publicase deja *Œuvres médicales de Paracelse* în 1968. Doisprezece ani mai târziu apăreau, într-o lucrare colectivă, traducerea şi prezentarea făcute de el la *Prolog al Marii Astronomii sau al întregii filozofii subtile a Marii şi a Micii Lumi* (1537-1538), unde subliniază pe drept cuvânt că „absenţa unei traduceri franceze a operelor lui Paracelsus se face crunt simţită" în Franţa[2]. Acestea sunt urmate, în aceeaşi lucrare, de articolul său: „Paracelsisme et Philosophie de la Nature au XVI^e^ et XVII^e^ siècles en Allemagne (À propos d'un traité de 1575: *Des secrets de la création*)"[3]. Tot lui Paracelsus, dar şi lui Böhme, îi este consacrat studiul: „La mélancolie aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles: Paracelse et J. Böhme"[4]. Cât despre Böhme însuşi, el face obiectul a două ediţii bune, însoţite de comentarii ale autorului nostru: pentru cititorul francez sunt acum disponibile *Epistolele teozofice* şi cele *Patruzeci de întrebări*[5]. În sfera de influenţă böhmeană,

---

[1] *L'Aurore à son lever*, Paris, Arma Artis, 1982, XLIV + 183 pp.

[2] *Prologue de La Grande Astronomie ou de toute la philosophie subtile du Grand et du Petit Monde*, în *Paracelse* (lucrare colectivă), Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1980, pp. 233-247.

[3] *Ibid.*, pp. 249-267.

[4] *Recherches germaniques*, Strasbourg, Université des sciences humaines, nr. 9, 1979, pp. 18-29.

[5] J. BOEHME, *Quarante questions sur l'âme. Traduction de Louis-Claude de Saint-Martin* (Paris, 1807), facsimil prezentat de B. GORCEIX, Paris, Arma Artis, 1984, 349 pp. Gorceix este autorul „Epilogului", pp. 305-347. J. BOEHME, *Les Épîtres*

tema Sophiei nu a fost omisă, Gorceix dându-ne şi un studiu despre Gottfried Arnold, precum şi o traducere a unui text al acestuia despre misterul divinei Sophia[1]. Printre contribuţiile sale la studiul misticilor mai figurează nu doar un articol despre Caspar Schwenckfeld[2], ci mai ales două publicaţii consacrate Hildegardei din Bingen: *Initiation et vision* este titlul unei culegeri de trei texte, inedite în franceză, ale vizionarei benedictine, traduse aici după *Patrologia latină* a lui Migne şi ediţia germană de la Salzburg (Ed. Otto Müller): scrisoare către Bernard de Clairvaux, şi răspunsul lui Bernard; scrisoare de la Bernard de Clairvaux, şi răspunsul către Bernard; scrisori ale Hildegardei către Guibert de Gembloux. Dar marea vizionară este mai bine cunoscută în prezent cititorilor francezi datorită îndeosebi traducerii, exacte şi inspirate, pe care autorul nostru a dat-o *Cărţii operelor divine*[3].

Un articol[4] despre înger în Germania în secolul al XVII-lea completează acest ansamblu de lucrări referitoare la teozofie şi mistică. Îngerul, „zdruncinat de interogaţia luterană", dispăruse oare din literele germane? Încă nu cu mult timp în urmă, în *Stunden-Buch* şi în *Neue Gedichte*, R.M. Rilke acorda totuşi un loc important figurii mesagerului celest; în *Elegiile duineze*, acesta ocupă chiar o funcţie centrală. Nici reprezentările plastice n-ar lipsi, după cum o atestă operele unor Riemenschneider, Dürer, Grünewald, Gerhard,

---

théosophiques, traduse şi prezentate de B. GORCEIX, Paris, Le Rocher, col. „Gnose", 1980 („Prezentare" de Gorceix, pp. 11-110).

[1] „Le culte de la Sophia dans l'Allemagne baroque et piétiste. À propos du *Mystère de la Sophia divine* du piétiste Gottfried Arnold (1700)", in *Sophia et l'Âme du Monde* (lucrare colectivă), Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1983, pp. 195-214. „Prologue de la divine Sophia ou Sagesse (1700)", in *ibid.*, pp. 215-224.

[2] „La christologie de Caspar Schwenckfeld", in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, nr. 2, pp. 217-220.

[3] „Initiation et vision", in *Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, Neuilly, G.L.N.F., 1982, nr. 4, pp. 23-29. *Le Livre des Œuvres divines (Visions)*, Paris, Albin Michel, col. „Spiritualités Vivantes", 1982 (CL pp. de Gorceix şi 217 pp. de traducere).

[4] „L'Ange et l'homme en Allemagne au XVII^e siècle", *Recherches germaniques*, Strasbourg, Université des sciences humaines, nr. 7, 1977; reed. in *L'Ange et l'Homme* (lucrare colectivă), Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1978, pp. 140-156.

Rembrandt. Reflecția asupra îngerilor îi permite lui Böhme să pătrundă în străfundurile esenței și naturii divine, „în timp ce Angelus Silesius sesizează temeiul, valoarea, măreția posibilităților umane" (p. 4). Böhme ne vorbește îndelung despre crearea spiritelor angelice, despre funcția lor în sânul naturii divine, viața lor, diferitele lor categorii, raporturile lor cu noi. El le integrează în centrul organizării vii a naturii divine care, datorită lor, poate să se manifeste, să fie înțeleasă de noi. „Îngerul pune în limbaj numele divin" (p. 25). Această relație de la înger la Dumnezeu și de la înger la om introduce aici din nou tema corporeității celeste, a materialității spirituale care, de la Paracelsus la Saint-Martin, trecând prin Caspar Schwenckfeld și Valentin Weigel, rămâne una din principalele componente ale meditației teozofice. Se știe și că Angelus Silesius e un pseudonim și este semnificativ faptul că, în afara acestui nume de *Angelus*, Scheffler a ales adjectivul *heruvimic* pentru titlul celei mai celebre culegeri de versuri ale sale, *Pelerinul heruvimic*. Am văzut de asemenea, în legătură cu *Flambée et agonie*, distincția pe care o face acest gânditor mistic între *serafic* și *heruvimic*. Scheffler subliniază și superioritatea omului față de înger în ochii lui Dumnezeu; destinul îngerilor e pacea și certitudinea, al nostru e lupta și năzuința, astfel încât meritul nostru este mai mare. Omul îi lansează omului o provocare și o câștigă datorită lui Dumnezeu – acel Dumnezeu care va dispărea în *Elegiile duineze*. În pofida deosebirilor ce separă angeologia lui Scheffler de cea a lui Böhme, rămâne faptul că, și la unul, și la celălalt, îngerul nu este un simplu decor sau un vestigiu, ci un mecanism esențial al meditației și la fel de necesar, de altfel, pe cât e în sculptura și în arhitectura vremii. „Dumnezeu, îngerul și omul, în secolele al XVII-lea și XX, triadă mereu prezentă, în epocile lui Dumnezeu și omului" (p. 28).

SOCIETATE ȘI UTOPII

Dacă, de la apariția lucrărilor lui Karl Viëtor, se cunoaște mai bine rolul important jucat de renașterea mistică în elaborarea spiritualității baroce și în înflorirea literaturii germane din secolul al

XVII-lea, unele chestiuni rămân totuşi insuficient studiate, în special cele referitoare la raporturile dintre acest avânt mistic şi evoluţia socială. Gorceix abordează această problemă în „Mistică şi societate“[1]. J.-B. Neveux o abordase şi el în magistrala şi bogata sa lucrare[2]. Gorceix remarcă mai întâi că grupul social căruia îi aparţin sau îi sunt asociaţi misticii baroci se raportează la două familii: prima şi cea mai des reprezentată se compune din mistici proveniţi din nobilimea provincială şi rurală, care au călătorit mult şi nu au frecventat decât în mod excepţional curtea principatului lor (Johann Theodor von Tschech, Abraham von Franckenberg, Friedrich Spee, Johannes Scheffler). Cea de-a doua se recrutează dintre micii artizani urbani sau, la modul mai general, din straturile inferioare ale populaţiei urbane (Jakob Böhme, Quirinus Kuhlmann, Johann Georg Gichtel). Cazul lui Daniel Czepko, care a fost înnobilat după ce s-a căsătorit cu o femeie bogată, rămâne unul de excepţie. Or, aceste două grupuri sunt exact cele care le permit istoricilor să folosească sintagma „chestiune socială“ în legătură cu Germania secolului al XVII-lea. Nobilimea rurală, ruinată de deprecierea valorilor monetare şi de Războiul de Treizeci de Ani, duce o existenţă adesea precară; în timp ce în Franţa mărimea teritoriului şi depărtarea de Versailles îi îngăduie acesteia să trăiască într-o relativă independenţă, în Germania suprafaţa redusă a principatelor şi, drept urmare, prezenţa administraţiei puterii princiare şi religioase favorizează opoziţia. Cât despre păturile inferioare ale populaţiei urbane, situaţia lor nu conteneşte să se înrăutăţească, iar breslele care încearcă să se opună monopolului stăpânilor critică ordinea stabilită – şi în special Biserica –, „amestecând cu revendicările pur corporative aspiraţii religioase heterodoxe“ (p. 25). Totul se petrece aşadar ca şi cum reprezentanţii acestor două straturi sociale ar găsi în meditaţia mistică mijlocul de a-şi afirma independenţa faţă de autoritatea religioasă. Desigur, nu se poate vorbi de o orientare revoluţionară şi, în orice caz, nici pomeneală ca autorul să pună la îndoială, în virtutea acestor elemente, autenticitatea

[1] „Mystique et société. À propos de la mystique baroque allemande“, in *Études germaniques*, Paris, Didier, ianuarie 1973, pp. 20-28.

[2] J.-B. NEVEUX, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1967.

experienţei spirituale a acestor gânditori: „Una nu o împiedică nicidecum pe cealaltă". Se înţelege astfel mai bine succesul operei lui Böhme, pe care mica nobilime din regiunea Lausitz a păstrat-o şi a propagat-o, şi „a cărei bulversantă noutate era deja un atac contra constrângerilor *Formulei de Concordie* sau ale Catehismului din Trento" (p. 26), precum şi rolul în acest context al Sileziei, una dintre provinciile germane devastate de război şi unde ţărănimea ajunsese în cea mai neagră mizerie.

Regăsim, într-un articol ulterior, această preocupare de a cerceta îndeaproape realitatea socio-culturală a mediilor care au fost atât de prielnice curentelor esoterice din secolul al XVII-lea. În „Utopia în Germania în secolul al XVI-lea şi la începutul secolului al XVII-lea"[1], Gorceix studiază două utopii care le-au urmat celor ale lui Thomas Morus (*Utopia*, 1516) şi Campanella (*Città del Sole*, 1602), precedând-o pe cea a lui Francis Bacon (*Nova Atlantis*, 1624). E vorba de scrierile lui Johann Eberlin von Günzburg şi Johann Valentin Andreae: aparţin ele genului utopic şi, în cazul afirmativ, prin ce se deosebesc de celelalte utopii contemporane?

New statuten die Psitacus gebracht hat uss dem land Wolfaria, de franciscanul Günzburg, nu sunt decât două pamflete amestecate cu altele ale aceluiaşi autor, încât au căzut lesne în uitare. Ele se găsesc în *Ausgewählte Schriften* ale lui Günzburg (Halle, 1896). Geografia Wolfariei, ţara prosperităţii, nu prea este descrisă, dar expozeul referitor la locuitori şi la activităţile lor religioase e relativ complet. Nimeni nu trebuie să posede decât după nevoile sale, luxul nu există, evreii şi necredincioşii nu au acces nici la onoruri, nici la funcţii publice, antrepozitele şi casele de comerţ sunt interzise, politica comercială e autarhică. Autorul realizează o sinteză a temelor împrumutate, pare-se, de la Thomas Morus şi a unor aspiraţii generale difuze.

Reipublicae Christianapolis descriptio[2] a fost publicată în latină, în 1619 (la Strasbourg), înaintea *Cetăţii Soarelui* a lui Campanella,

---

[1] „L'utopie en Allemagne au XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle", in *Études germaniques*, Paris, Didier, ianuarie 1975, pp. 14-29.

[2] Johann Valentin ANDREAE, *Reipublicae Christianapolis descriptio*, reeditată de Richard VAN DÜLMEN, Stuttgart, Calwer, 1972.

apărută în 1623. Dar aceasta, terminată în 1602, circula deja de la acea dată sub formă manuscrisă, astfel încât *Christianopolis* a fost considerată multă vreme drept un simplu plagiat după Campanella. Totuşi, nu regăsim în ea nici vast suflu epic, nici admirabil avânt al imaginaţiei, ca la Campanella, care mai era încă înclinat către fantastic, ci luteranism epurat. Andreae însă, spre deosebire de Günzburg, nu respectă mai puţin povestirea-cadru, adică procedeele clasice ale utopiei. El ştie mai bine decât Campanella să vorbească despre progresul ştiinţelor şi al cunoştinţelor: cel dintâi le includea într-o mare reflecţie metafizică, pentru a sluji unei reprezentări a lumii şi a lui Dumnezeu, pe când Andreae le conferă o independenţă relativă. Paginile consacrate organizării şcolii şi învăţământului anunţă consideraţiile suabului Jan Amos Comenius (1592-1670), „părintele pedagogiei moderne", chiar dacă laitmotivul religiei îl devansează pe cel al ştiinţei; omniprezentă, religia apare ca ţelul de pe urmă al statului utopic: cetatea ideală este cetatea credinţei. Cel ce vrea să fie oaspetele Christianopolisului, spune Andreae, nu trebuie să fie nici rozicrucian, nici chimist (*i.e.* „suflător de sticlă"), nici fanatic. Trebuie să se creeze un stat (*politia*) conform exemplului lui Cristos şi întemeiat pe virtuţi. Enunţând postulatul că „toate îndatoririle care alcătuiesc legea divină sunt şi regulile care menţin societatea omenească", Andreae îi cere teologului să fie primul dintre cei trei conducători ai cetăţii. Ştiinţele, de la medicină la astronomie, trebuie să-l slujească pe Dumnezeu (în vreme ce Francis Bacon, în *Nova Atlantis*, pune accentul pe activităţile ştiinţifice); căsătoria nu se întemeiază decât pe virtute. Gorceix aminteşte că după opinia lui Richard Van Dülmen, care a prezentat şi a comentat recent reeditarea acestei lucrări (cf. *supra*), Andreae se vrea aici moştenitorul tradiţiei luterane, dar pigmentând-o cu teme împrumutate de la contemporani, îndeosebi de la Johann Arndt (1555-1621, autor al celor *Cinci cărţi despre adevăratul creştinism*), de la discipolul acestuia, Johann Gerhard, şi de la Martin Moller. Gorceix refuză să afirme – ca Van Dülmen – că *Christianopolis* este „prima utopie burgheză", căci pentru aceasta lui Andreae, sau textului său, îi lipsesc două caracteristici fundamentale: apărarea unui individualism opus autorităţii statului şi revendicarea

proprietății particulare sau a liberei acumulări a bogățiilor. Desigur, o întâlnire între protestantism și burghezia constituită va avea loc, dar abia peste un secol, în momentul pietismului. Cel mai interesant rămâne poate faptul că, în spatele afirmațiilor de fațadă (jos mistica și visul rozicrucian!), se vede răzbătând idealul lui Paracelsus, al lui Valentin Weigel și al lui Johann Arndt, care reprezenta deja esențialul mesajului din manifestele rozicruciene (1614-1616), ca și al celui din *Nunta chimică*: uniunea dintre lumina grației divine și cea a Naturii, alianța dintre religie și știință – ceea ce, observă în mod pertinent Gorceix, „Will-Erich Peuckert numea un pic prea repede *pansofie*". Suntem departe, firește, de jocurile alchimice și de imaginea barocă din *Nunta chimică*, dar în fond idealul este încă cel al acestei sinteze a unei științe care progresează și a unei religii trăite.

Remarcăm, la aproape toți acești utopiști, tendințe de a nu merge în pas cu vremea: ei propovăduiesc comunitatea bunurilor în momentul în care se afirmă dreptul de proprietate; colectivismul, atunci când se constituie individualismul; autarhia, într-un moment în care comerțul internațional începe să existe cu adevărat. Statele imaginate de ei sunt dictaturi. În sfârșit, utopiile germane nu au acel aspect ludic propriu utopiei lui Rabelais; ele sunt excesiv de serioase și nu cunosc nici virtuozitatea celei a lui Campanella.

*

Dumnezeu, îngerul și omul... Sophia, Natura și omul... Pentru a înțelege aceste co-respondențe teozofice e nevoie de inteligență simbolică, al cărei organ este imaginația creatoare. Autorii despre care a fost vorba mai sus le înțelegeau, iar dacă Gorceix a știut atât de bine să ne redea gândirea lor, e pentru că o simpatie de netăgăduit îl lega de ei. Această simpatie răzbate din aproape fiecare pagină, fără însă a ne lăsa nici o clipă impresia că autorul își abandonează spiritul critic. Frumoasa limbă în care sunt scrise aceste studii izbutește să-i restituie cititorului francez comori pe care necesara transpunere în cuvinte și expresii le văduvește în cea mai mică măsură cu putință de specificitatea și savoarea lor. Gorceix a știut de asemeni să ne arate – domeniul său de cercetare se preta la acest lucru – și cât poate fi de artificial uneori să se separe literatura de

expresia filozofică sau metafizică; iar aceasta deoarece gânditorii despre care ne vorbeşte au încercat să facă, pentru a relua cuvintele lui Mallarmé, „comentariul semnelor pure, de care ascultă întreaga literatură, ţâşnire instantanee a spiritului“[1].

[1] Să semnalăm alte şase articole de B. GORCEIX pentru a completa această bibliografie: „Littérature et alchimie (Marguerite Yourcenar et Michel Butor)“, in *Fachbereich Angewandte Sprachwissenschaft*, Frankfurt-am-Main, Peter Lang, Reihe A, vol. I, 1973, pp. 159-170; „Aspects du lyrisme allemand en 1972“, in *Revue d'Allemagne*, Paris, Armand Colin, octombrie 1973, pp. 926-937; „Un des représentants de la «poésie pure» dans l'Allemagne d'aujourd'hui: le Westphalien Ernst Meister“, in *Revue d'Allemagne*, octombrie 1976, pp. 601-627; „La «renaissance» de Friedrich Christoph Œtinger (1702-1782)“, in *Études germaniques*, Paris, Didier, ianuarie 1979, pp. 66-68; „La mélancolie aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles (Paracelse et Jacob Boehme)“, in *Recherches germaniques*, Strasbourg, Université des sciences humaine, nr. 9, 1979, pp. 18-29.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PUNCTE DE VEDERE TEOZOFICE ASUPRA PEDEPSEI CU MOARTEA

Când adversarii pedepsei capitale îi critică pe partizanii acesteia, ei se leagă în general de simplismul argumentelor lor, de barbaria spiritului lor, de caracterul depăşit al concepţiei lor despre om. Fireşte, e posibil ca mulţi anti-abolişionişti să se recruteze din rândurile unor oameni rudimentari, fără imaginaţie sau lipsiţi de generozitate; pare cu atât mai interesant, în acest caz, să vedem ce-ar avea de spus familii de spirit lipsite de aceste defecte, dar care, în această controversă, se regăsesc, dacă nu întotdeauna în practică, cel puţin în teorie, de partea susţinătorilor pedepsei cu moartea. Poţi găsi două buletine de vot asemănătoare în aceeaşi urnă, dar nu e totuna să ştii că unul a fost introdus de-un şoricel, iar celălalt de-o pisică. Una dintre aceste familii, cea a teozofilor, reţine atenţia prin seriozitatea argumentelor sale, care se sprijină pe o antropolgie ontologic întemeiată; trei dintre purtătorii săi de cuvânt cei mai eminenţi, aleşi aici deoarece au fost contemporani – cadrul istoric va limita astfel chestiunea –, merită să fie ascultaţi: Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), supranumit „Filozoful necunoscut", Joseph de Maistre (1753-1821), care a fost destul de profund marcat de tradiţia în a cărei linie se înscria Saint-Martin şi, în sfârşit, filozoful münchenez Franz von Baader (1765-1841).

Dacă Saint-Martin își manifestă în mai multe rânduri ostilitatea față de pedeapsa cu moartea, ca și față de ideea unei ispășiri colective prin sânge, motivele sale nu sunt câtuși de puțin comparabile cu cele ale aboliționiștilor moderni: pentru el, Cristos a ispășit deja pentru întreaga omenire, murind pe cruce. Chiar în prima sa lucrare, *Despre greșeli și despre adevăr*[1], el reamintește că omul „la prima sa origine" (a se înțelege: Adam dinaintea căderii) „a fost în mod solemn învestit" cu „dreptul de a pedepsi", pe care îl deținea de la „Principiul superior, unic și universal bun", opus „Principiului rău" – cel al diavolului. Dreptatea sa era „exactă și sigură"; ea însă nu mai este astfel, din cauza căderii originare care i-a denaturat drepturile „de viață și de moarte asupra răufăcătorilor din Împărăția sa", adică asupra demonilor și nu asupra celorlalte ființe ale omenirii adamice, căci nu se putea pune această problemă „în Regiunea în care el locuia pe atunci". Prevaricațiunea originară l-a aruncat în starea de natură, „de unde rezultă starea de Societate și, curând, de corupție"[2]. Cu toate acestea, omul decăzut – omul actual, cel al istoriei de până în ziua de astăzi – n-ar putea „să aibă o dreaptă autoritate asupra semenilor săi, fără ca prin eforturile sale să-și fi redobândit însușirile pe care le-a pierdut":

> *De asemeni, oricare ar fi această autoritate, ea nu poate să descopere în el dreptul de a-i pedepsi corporal pe semenii săi, nici dreptul de viață și de moarte asupra oamenilor; fiindcă acest drept de viață și de moarte trupească el nu-l avea nici în vremea sa de glorie asupra celor supuși dominației sale*[3].

Singurul gen de superioritate pe care omul „poate să o dobândească asupra semenilor săi este aceea de a-i aduce pe calea cea

[1] *Des erreurs et de la vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science*, Edinburgh (Paris), 1775. Reed. anastatică, Hildesheim, Olms, 1975. În legătură cu pedeapsa capitală la Saint-Martin, cf. mai multe referințe (în cea mai mare parte, reluate aici) în articolul lui Nicole JACQUES-CHAQUIN, „Le citoyen Louis-Claude de Saint-Martin, théosophe révolutionnaire", in *Dix-Huitième siècle*, 1974, nr. 6, pp. 209-224.

[2] *Ibid.*, pp. 331 sq.

[3] *Ibid.*, p. 332.

dreaptă atunci când se rătăcesc". Totuşi, „după Legile Adevărului, nimic nu trebuie să rămână nepedepsit" şi, pe de altă parte, „omul, prin căderea sa, departe de a dobândi noi drepturi, s-a lăsat spoliat de cele pe care le avea". Prin urmare, ce-i de făcut? „Trebuie neapărat să se găsească altundeva" decât în om „drepturile de care el are nevoie" pentru a salvgarda societatea de care „este acum legat". Aceste drepturi teozoful le descoperă într-un principiu metafizic indisociabil de mitul la care el aderă, şi anume „chiar în acea Cauză temporală şi fizică ce a luat locul omului, din porunca primului Principiu", pentru a ne sluji drept felinar şi a ne lumina la fiecare pas pe care îl facem. În condiţia de om decăzut fiind, nici unul dintre noi nu are dreptul, nici puterea, de a opri crimele comise în societate. Aşadar, această „Cauză" temporală şi fizică este cea care va avea grijă de asta, însă, fiind „deasupra lucrurilor concrete [...], trebuie ca ea să folosească mijloace concrete pentru a-şi manifesta deciziile, precum şi pentru a dispune executarea verdictelor sale". Care vor fi aceste „mijloace concrete", cu alte cuvinte organul executiv al „Cauzei"? Răspunsul lui Saint-Martin nu va fi câtuşi de puţin de natură să ne surprindă, căci cine oare, în afară de omul însuşi, ar putea fi împuternicitul acestei „Cauze"?

> *Glasul omului este cel pe care ea [Cauza temporală şi fizică] îl foloseşte pentru această funcţie, atunci când [omul] s-a dovedit totuşi demn s-o îndeplinească; el [omul] este cel pe care ea îl însărcinează să vestească semenilor săi Justiţia şi să-i facă să o respecte. Astfel, departe ca omul să fie prin esenţa sa deţinătorul sabiei răzbunătoare a crimelor, înseşi funcţiile lui anunţă că acest drept de a pedepsi se află într-o altă mână, căreia el nu trebuie să-i fie decât instrumentul*[1].

Prin urmare, Judecătorul trebuie să ajungă „să fie cu adevărat organul acestei Cauze inteligente, temporale, universale", pentru a distinge fără greşeală, graţie unei „lumini sigure", nevinovatul de vinovat. De acest „nepreţuit avantaj", ca şi de altele, omul s-ar putea bucura: „Ele provin toate din însuşirile acestei Cauze active şi inteligente, menite să pună ordine în Univers, printre toate Fiinţele

[1] *Ibid.*, pp. 332-334.

celor două naturi"; ea îngăduie mai cu seamă, printre alte acțiuni benefice sau salvatoare, să ni se ofere singurele adevărate „ajutoare pentru administrarea Justiției civile sau penale în societate"[1]. De bună seamă, mărturiile omenești sunt îndoielnice, „ignoranța și reaua-credință" sunt de temut; dar dacă Judecătorul se lasă călăuzit de această lumină, el nu va comite erori. „Legea politică, singură", nu este superioară celei „a unui om de sânge"[2]. Saint-Martin nu-și face prea multe iluzii asupra dorinței pe care ar avea-o judecătorii de a se lăsa călăuziți de această lumină. În clipa în care am putea crede că va justifica fără rezerve pedeapsa cu moartea, el se lansează într-o evocare neașteptată:

> *Moartea fiecărui dușman [în război] este incertă; pe când aici, un aparat nedrept însoțește execuțiile. O sută de oameni se înarmează, se adună și hotărăsc cu sânge rece să omoare un semen de-al lor, pe care nu-l lasă nici măcar să-și folosească forțele; și se dorește ca simpla putere omenească să fie legitimă, ea, care poate fi înșelată în fiece zi; ea, care pronunță atât de des sentințe nedrepte; ea, în sfârșit, pe care o voință coruptă poate să o preschimbe într-o unealtă de asasin*[3].

Ceva mai departe, el explică de ce „Codurile criminale" nu posedă „talionul", adică Legea penală dreaptă: ele n-ar avea cum să găsească o asemenea lege, deoarece „singura care poate să reglementeze cu siguranță mersul omului" nu vine de la acesta, ci ar fi „în mod necesar lucrarea unei mâini puternice" – a se înțelege „supranaturale". Tortura, condamnată de Filozoful necunoscut, este de fiecare dată dovada „slăbiciunii și a întunericului în care lâncezește Legiuitorul"; o altă dovadă a acestei slăbiciuni este că pedepsele capitale se aplică doar în cazul crimelor „care lovesc tangibilul și temporalul", deși se comit multe altele care lovesc „obiecte mult mai importante, și care sunt scăpate zilnic din vederea justiției noastre":

> *Vorbesc despre acele idei monstruoase care fac din om o Ființă de Materie; despre acele Doctrine corupte și deznădăjduitoare*

[1] *Ibid.*, pp. 334 sq.
[2] *Ibid.*, pp. 336-338.
[3] *Ibid.*, p. 341.

care îi răpesc până şi sentimentul ordinii şi al fericirii; într-un cuvânt, despre acele Sisteme infecte care, ducând putreziciunea până în propriul său germen, îl sufocă sau îl fac absolut pestilenţial, şi fac ca Suveranul să nu mai poată domni decât asupra unor maşini abjecte sau asupra unor tâlhari[1].

Există şi un alt argument împotriva pedepsei cu moartea care îl preocupă pe Saint-Martin. Omorârea unui vinovat este o condamnare pripită, în timp ce „adevărata justiţie" i-ar lăsa „răgazul să-şi ispăşească greşeala prin remuşcări". În plus, „atrocitatea execuţiei" îi răpeşte forţa unei căinţe pe care Justiţia divină ar fi putut să i-o pună la activ pe lumea cealaltă; astfel, pedeapsa capitală...

...îl face să piardă în deznădejde o viaţă preţioasă, din care o folosire mai corectă şi un sacrificiu făcut la timp ar fi putut să şteargă toate crimele; astfel încât el este expus la două pedepse în loc de una, dintre care prima, departe de a ispăşi ceva, poate, dimpotrivă, să-l facă să-şi înmulţească nelegiuirile şi, prin aceasta, să facă şi mai inevitabilă a doua pedeapsă[2].

În cazul acesta, cum va putea Judecătorul „să fie împăcat cu el însuşi"? Pedeapsa capitală pe care va fi aplicat-o „nu se deosebeşte de un asasinat decât prin formă"; el va trebui „să-şi impute astfel toate consecinţele funeste" ale acestei cutezanţe şi ale acestei nedreptăţi, adică toate consecinţele supranaturale pe care le va atrage după sine o moarte prematură. Să însemne asta că, dacă judecătorii ar fi imaculaţi, Saint-Martin le-ar acorda dreptul de viaţă şi de moarte? Cele expuse de el mai sus cu privire la lumina răspândită de „Cauză" asta ar lăsa de presupus în mod logic şi totuşi el, care e şocat de asemenea „scene de groază", nu se poate decide s-o facă; şi cum nu pare să-şi facă prea multe iluzii în privinţa posibilităţii reale a unei adevărate iluminări a „suveranilor şi Judecătorilor", el se mulţumeşte să le adreseze îndemnul de a fi „curaţi" pentru a-i face „să tremure pe răufăcători mai mult prin prezenţa şi prin numele lor decât prin eşafoduri". Rămâne că judecătorii şi suveranii ar trebui să aştepte de la această „Cauză", de la

[1] *Ibid.*, pp. 347 sq.
[2] *Ibid.*, pp. 350 sq.

acest „Principiu", mai mult decât un simplu ajutor; nu numai cel de a judeca în mod absolut perfect, dar, printre altele, şi cel de a vindeca bolile[1].

Douăzeci de ani mai târziu, problema pedepsei capitale continuă să-l preocupe pe Saint-Martin, care notează în jurnalul său:

> *Reîntorcându-mă de la Biroul central pentru a-mi viza paşaportul, la 11 termidor din anul 5, 29 iulie 1797, am ajuns în [Place de la] Grève în momentul în care urmau să fie executaţi patru asasini. În ciuda ororii mele de sânge, am rămas [să asist] la execuţie, cu scopul de a-i ajuta cât puteam mai bine pe acei nefericiţi prin rugăciunile mele în acele momente atât de importante. Am avut consolarea de a simţi că justiţia divină lucrează câteodată pe sub justiţia umană; şi acest lucru e ceea ce le trezeşte privitorilor acel spirit de reculegere de care cei mai mulţi dintre ei nu se pot feri. Am avut totuşi o puternică [senzaţie de] sufocare la vederea acelui cumplit spectacol. Este cu adevărat imaginea infernului*[2].

În acelaşi an 1797 el publică mica sa lucrare *Éclair sur l'association humaine*, în care un lung pasaj reia esenţialul ideilor expuse în 1777 referitor la pedeapsa capitală. De unde, întreabă întâi Saint-Martin, şi-au luat legiuitorii umani „acest drept de moarte asupra semenului lor", adică de a-i lua ceea ce n-ar fi în puterea lor să-i redea în momentul „când l-ar considera îndeajuns de îndreptat"? Distrugere corporală de altfel „inutilă pentru cel vinovat, şi care nu e defel mai profitabilă pentru cei răi care asistă la ea". S-ar putea crede că întrebarea nu cere răspuns, că e vorba mai degrabă de o exclamaţie de oroare. Câtuşi de puţin: Saint-Martin îşi reia argumentaţia din 1777, precizând unele puncte. Imediat după ce a întrebat: „De unde, spun, au luat [legiuitorii umani] acest drept de moarte asupra semenului lor?", el adaugă: „Iată de unde"[3], şi se lansează într-o lungă argumentaţie. S-o rezumăm în cinci puncte:

a) Căderea originară a atras după sine moartea naturală a fiecărui om; viaţa materială muritoare de care el este acum legat poate

---

[1] *Ibid.*, pp. 351 sq.

[2] *Mon portrait historique et philosophique (1789-1803)*, publicat de Robert Amadou, Paris, Juillard, 1962, p. 352, § 793.

[3] *Éclair sur l'association humaine*, Paris, 1797, cf. pp. 57, 76, 79, 95.

fi considerată ca o penitență a greșelii adamice, iar moartea, ca o eliberare. Aici, „privarea" este pedeapsa[1].

b) „Noile crime" la care „regiunea terestră" l-a expus pe omul decăzut au obligat justiția supremă să scurteze durata vieții noastre, moartea devenind o osândă întrucât, de atunci, ea este mereu prematură. Aici, „molestarea" este pedeapsa[2]; aceasta este divină, ca și cea dinainte (cf. a).

c) Justiția supremă nu folosea întotdeauna „imediat flagelurile fizice și puterile naturii"; adesea, ea încredința „dreptul său glasului și mâinii" unor oameni în mod legitim, eficient, înzestrați cu „dreptul de viață și de moarte asupra semenilor [lor]", exercitat „din ordin și după lumini care nu erau defel omenești"[3]. Autorul nu spune în ce epocă mai era cu putință acest lucru, dar regăsim aici ideea, destul de curentă în teozofie, a căderilor succesive. Pedeapsa cu moartea, în acea epocă dinaintea istoriei cunoscute, i se pare deci lui Saint-Martin pe deplin justificată.

d) Din nefericire, mai târziu și până în ziua de astăzi, legiuitorii umani au transformat această putere divină într-un arbitrar criminal: ei au luat hotărâri, au condamnat și au omorât, dar luând „simpla amintire a acelui drept divin ca fiind dreptul însuși"[4].

e) De altfel, oamenii nu mai comit crime decât din mobiluri cu totul secundare; înglodați cum sunt „în materia brută, ei nu mai devin în mod activ și în cunoștință de cauză inamicii sursei-spirit, în care nu cred"; de aceea mai degrabă se depărtează decât se apropie „de vastele focare ale crimelor pe care le numeau moartea" – a se înțelege: crime *spirituale*. Cum, pe de altă parte, „legiuitorii" se comportă „ca și când ar vedea în jurul lor roadele pomului crimelor vii" – spirituale – și, în consecință, pronunță pedepse capitale în vreme ce adevăratele prevaricațiuni sunt de un alt ordin, Saint-Martin vede în acest fapt „deopotrivă o inconsecvență și o nedreptate din partea legiuitorilor"[5].

---

[1] *Ibid.*, pp. 80 sq.

[2] *Ibid.*, p. 82.

[3] *Ibid.*, pp. 81 sq.

[4] *Ibid.*, p. 82.

[5] *Ibid.*, p. 83. Este interesant să stabilim o apropiere, cum a făcut deja G. Décote, între atitudinea lui Saint-Martin și cea a lui Jacques Cazotte, care a murit el

Deşi nu s-ar părea că Joseph de Maistre se arată, în vreun pasaj din operele sale, la fel de precis ca Saint-Martin în privinţa acestui grav subiect, regăsim la el un fond teozofic asemănător, cu amendamentul că speculaţiile sale se înţeleg numai pe fundalul care rămâne în permanenţă, pentru gândirea sa, mistica sângelui mântuitor. Referitor la Revoluţia franceză, Maistre nu ezită să afirme „că există puţini francezi, printre cei ce sunt numiţi *victime inocente ale Revoluţiei*", cărora conştiinţa lor să nu le fi putut spune:

> *Alors, de vos erreurs voyant les tristes fruits*
> *Reconnaissez les coups que vous avez conduits*[1].

Iar puţin mai încolo, adaugă: „Nu există pedeapsă care să nu purifice"[2]. Mântuirea prin sânge, scrie el într-unul din textele sale cele mai frumoase – şi probabil unul dintre cele mai teozofice –, este o idee universală; creştinismul, deşi certifică dogma, nu o explică deloc, cel puţin nu în mod public, dar vedem că „rădăcinile secrete ale acestei teorii a sacrificiului i-au preocupat mult pe primii *iniţiaţi* ai Creştinismului". Origen, care reflectase vreme îndelungată asupra acestui subiect, a scris că „sângele vărsat în timpul calvarului nu le fusese de folos doar oamenilor, ci şi îngerilor, aştrilor, tuturor făpturilor create". N-a spus apostolul Pavel că sângele vărsat de Isus pe cruce le-a împăcat „atât pe cele de pe pământ, cât şi pe cele din ceruri"[3]? Desigur, se întâmplă ca unii nevinovaţi să moară în dezastre colective, dar acest lucru poate fi considerat „în raportul său cu dogma universală, şi la fel de veche precum lumea, *a reversibilităţii suferinţelor nevinovăţiei în folosul vinovaţilor*"[4].

însuşi pe eşafod (cf. Georges DÉCOTE, *L'Itinéraire de Jacques Cazotte: de la fiction littéraire au mysticisme politique*, teză de stat, Université de Nanterre, 1979, pp. 874 sq., 904 sq. Publicată cu acelaşi titlu, Geneva, Droz, 1984; cf. în special pp. 432 sq.).

[1] *Considérations sur la France*, in *Œuvres complètes*, Paris, Vitte, 1884-1887, t. I, p. 9.

[2] *Ibid.*, p. 40.

[3] *Sur les sacrifices*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. V, p. 349. Coloseni, 1, 20; Efeseni, 1, 10.

[4] *Considérations sur la France*, *op. cit.*, p. 39.

Oricât de condamnabilă i s-ar părea execuţia regelui Franţei, el nu şovăie să ne mărturisească: „S-ar putea să fi existat în inima lui Ludovic al XVI-lea, în cea a celestei Elisabeta, un astfel de impuls, o astfel de acceptare capabilă să salveze Franţa“[1].

Încă de la prima conversaţie din *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, Maistre îl pune pe conte, purtătorul său de cuvânt, să spună că profesia de călău este prea pe nedrept defăimată. „Ce e aşadar această fiinţă inexplicabilă – întreabă contele – care a preferat-o tuturor meseriilor plăcute, profitabile, cinstite şi chiar onorabile [...], pe aceea de a-i tortura şi a-i omorî pe semenii săi?“ Pentru ca asemenea fiinţe să existe a trebuit, fără nici o îndoială, „un decret anume, un FIAT al puterii creatoare“. Călăul trăieşte izolat, semenii săi îl evită, „şi cu toate acestea întreaga mărire, orice putere, orice subordonare se sprijină pe execuţie: el este oroarea şi liantul asocierii umane“, fără el ordinea ar deveni haos, tronurile s-ar prăbuşi, societatea însăşi ar dispărea. Se va obiecta că există erori judiciare? Contele contraargumentează cu anticipaţie că este „la fel de posibil ca un om osândit la supliciu pentru o crimă pe care nu a comis-o să-l fi meritat cu adevărat pentru o altă crimă, cu totul necunoscută“ – ceea ce, afirmă el, se întâmplă mai des decât ne închipuim. De altfel, erorile judiciare sunt relativ rare[2]. Apologia călăului îl unge fără doar şi poate la inimă, căci la începutul celei de-a şaptea convorbiri el revine asupra acestui subiect pentru a-şi convinge interlocutorul că, la urma urmei, călăul merită mai mult respect decât soldatul, dat fiind că nu orice război este neapărat drept[3].

FRANZ VON BAADER

Discipol al lui Saint-Martin şi cel puţin tot atât al lui Böhme, teozoful münchenez Franz von Baader a expus esenţialul ideilor sale asupra acestui subiect într-un scurt articol intitulat chiar „Despre

[1] *Ibid.*
[2] *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, pp. 32 sqq.
[3] *Ibid.*, t. V, p. 5.

pedeapsa cu moartea", scris puţin după 1836[1]. Unii criminologi de dată recentă, spune Baader, se înşală când pretind că pedeapsa capitală aplicată unor criminali care au ucis cu bună ştiinţă are drept unic motiv răzbunarea prin sânge şi că, în consecinţă, e vorba de o practică barbară care s-ar cuveni să fie abolită. Trebuie să căutăm altundeva justificarea acestei pedepse din care introducerea creştinismului a făcut nu doar un drept, ci şi o datorie, căci dintre toate infracţiunile omuciderea rămâne singura care, fără această condamnare, îi interzice criminalului să-şi asigure o poziţie (*Stellung*) la judecata de pe tărâmul celălalt. Este evident că opinia lui Baader se deosebeşte asupra acestui punct de cea a lui Saint-Martin, totuşi unul dintre maeştrii săi de gândire; de aceea el preferă să citeze în legătură cu această chestiune o altă autoritate, pe cea a lui Daub, teologul din Heidelberg[2]. Trebuie să ne ocupăm, spune Baader, de sufletul criminalului, să facem în aşa fel încât el să se resemneze, să-şi accepte de bunăvoie supliciul, care este singura modalitate de a întreprinde el însuşi ispăşirea crimei; să-l convingem nu doar că este executat cu bună dreptate, ci şi că prin aceasta i se oferă „o binefacere, în sensul cel mai înălţător al cuvântului". Apostolul Pavel, în Epistola către Romani, îi recunoaşte autorităţii seculare dreptul şi datoria de a folosi sabia[3]. Ideii redutabile care prevala, cea a unui judecător sângeros şi necruţător în lumea de dincolo, creştinismul i-a substituit o alta, încurajatoare şi consolatoare: „Orice ucigaş care piere de sabia călăului poate lua parte chiar şi în ziua de astăzi la virtutea reconciliatoare a sacrificiului de pe Golgota, la fel ca tâlharul cel bun".

„Tradiţia" vine să întărească învăţătura Scripturii: Paracelsus (1493-1541), mare autoritate în ochii lui Baader, este chemat în ajutor; medicul alchimist din Renaştere scrisese în tratatul său *De sanguine ultra mortem*:

> *Cel care judecă cu sabia de sabie va pieri, va fi judecat la rândul său, iar acestei ispăşiri şi acestei osânde impuse de*

---

[1] *Über die Todesstrafe*, în *Sämtliche Werke*, t. V, 1854 (reed. anastatică, Scientia Verlag, Aalen, 1963), pp. 326-329.

[2] În *ibid.*, p. 326. Karl DAUB, *Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit*, ed. de Kroeger, Altona, 1834, pp. 218 sqq.

[3] *Über die Todesstrafe*, *op. cit.*, p. 326. Romani, 13, 4.

autoritățile temporale le va urma iertarea păcatului sau îndurarea divină. Osânda nu este impusă de autoritatea ecleziastică, ci de cea temporală, dar când aceasta își duce la îndeplinire sentința, ucigașul se vede absolvit de păcatul său; atunci urmează îndurarea lui Dumnezeu, care, fără această pedeapsă, nu se pogoară asupra lui[1].

Astfel, în loc să vedem în pedeapsa capitală un „rău strigător la cer, deoarece este ireparabil", cum face „opinia modernă", ar fi timpul să ne întrebăm în modul cel mai serios, efectuând toate cercetările necesare, pe ce s-a întemeiat ea în trecut și pe ce se mai întemeiază încă. Baader își încheie expunerea cu următorul program de reflecție, care rezumă limpede poziția sa:

> *Or, există la toate popoarele, sălbatice sau nu, în toate epocile și în toate locurile pământului, convingerea în chip deslușit sau nedeslușit formulată că între sufletul sângelui victimei* [des Gemordeten Blutseele] *și ucigaș (precum și locurile din jurul acestuia) dăinuie un raport efectiv* [effectiver Rapport] – *după cum s-a arătat mai sus, un* vis sanguinis ultra mortem. *Datoria exterminării (jurisdicția penală) se întemeia pe acesta, astfel încât autoritățile nu îndeplineau această datorie doar în numele lor sau după bunul lor plac, ci cu scopul de a-l trimite pe criminal – pentru care ele nu erau decât o primă instanță judecătorească – dinaintea unui Forum de pe lumea cealaltă, în fața căruia cel ofensat se află deja în calitate de acuzator*[2].

Creștinismul nu a făcut decât să întărească această certitudine, de vreme ce tribunalul de pe tărâmul celălalt poate să se arate îndurător. „Numai materialismul epocii noastre, care neagă existența lumii de dincolo, precum și orice raport al acesteia cu lumea noastră, putea să slăbească această certitudine"[3]. Într-o mică scriere

---

[1] PARACELSUS, *Liber de sanguine ultra mortem*, citat de Baader; în ediția Sudhoff, acest text figurează în tomul XIV (secțiunea I, 1933, pp. 101-114).

[2] BAADER, *op. cit.*, p. 328. Leviticul, 27, 28-29; Numerii, 21, 1-3; Deuteronomul, 13, 17; Iosua, 6, 17-24; 7, 1, 12, 15. (Cf. p. 328, n. 1, referințe biblice date de Franz Hoffmann, editorul *Operelor complete*).

[3] *Ibid.*, p. 328.

redactată în aceeaşi epocă[1], Baader reaminteşte că „la toate popoarele din vechime" pedeapsa cu moartea era întemeiată pe principii radical diferite de cele ale filozofilor moderni. Conform credinţei acestor popoare străvechi, victima trece pe lumea cealaltă înaintea termenului care i s-a fixat în mod normal; ucigaşul ia asupra lui şi compensează o parte din consecinţele pe care această victimă le-a suportat din cauza prezentării ei premature. Ucigaşul nu i-ar putea face acest serviciu câtă vreme ar rămâne pe pământ. Teologii ar trebui să ia bine seama, când se vorbeşte de pedeapsă capitală, că „însăşi moartea Mântuitorului nostru a trebuit neapărat să fie prematură şi violentă, pentru a avea loc acest transfer – care s-a şi efectuat pe dată în Hades". Există astfel între Cristos cel executat şi orice alt om care moare în acelaşi chip un raport ce va înceta doar o dată cu învierea cărnii[2].

Cum era de aşteptat, Baader nu a găsit doar aliaţi. Revista *Der Bayerische Landbote* l-a atacat dur la 20 noiembrie 1836[3]. Julius Hamberger, alt teozof, prieten cu Baader, i-a luat apărarea chiar în aceleaşi coloane. Dacă timpul de viaţă al victimelor, explică Hamberger, a fost scurtat prin violenţă – timp care trebuia să le servească spre a se pregăti pentru eternitate –, ele au trecut într-o regiune – lumea cealaltă – inaccesibilă criminalului; ca atare, acesta dispune doar de un singur mijloc pentru a găsi împăcare cu propria sa conştiinţă: acela de a fi condus la rândul său în acea regiune, căci numai acolo devine posibilă această restituire, deşi într-un mod despre care dispunem de prea puţine cunoştinţe. N-ar avea deci de ce să ne surprindă prea tare, adaugă Hamberger, faptul că vedem atâţia ucigaşi, defel înrăiţi, cerându-le ei înşişi judecătorilor să le aplice pedeapsa cu moartea pe care o aşteaptă ca pe o adevărată binefacere, nici faptul că-i auzim deseori declarând, în cursul interogatoriilor, că nu putuseră să-şi mai găsească odihna din cauza sufletului victimei lor, care nu contenise să-i persecute până în clipa în care îşi mărturisiseră crima[4].

---

[1] *Ibid.*, pp. 359, 362 sq.

[2] *Ibid.*, p. 363. Şi *Über den Begriff einer vis sanguinis ultra mortem. Eine briefliche Mitteilung an Justinus Kerner* (1838), in *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, t. IV, 1853, pp. 423-432. Romani, 9, 22: *„Sine sanguinis fusione non fit remissio."*

[3] Cf. nr. 321, 322, 338.

[4] Citat în *Über die Todesstrafe*, *op. cit.*, p. 329.

*

Ne-am putea întreba dacă, trăind în epoca noastră, Saint-Martin şi Baader nu şi-ar fi modificat într-o oarecare măsură poziţia. Am văzut că Saint-Martin se declara împotriva pedepsei cu moartea în practică, deşi o susţinea într-o teorie nicicând aplicabilă, dat fiind că nu-şi făcea nici o iluzie cu privire la competenţa morală a tribunalelor în acest domeniu. Reticenţele lui Saint-Martin se referă la judecători, nu la criminalii înşişi. Dar progresele realizate de psihologie au restrâns mult în zilele noastre domeniul responsabilităţii individuale într-un mare număr de cazuri. Ar fi omis oare Saint-Martin să adauge la teza sa acest argument? Iar lui Baader însuşi, prea puţin dispus să se încreadă în judecăţile unei naturi omeneşti decăzute, poate că i-ar fi convenit să vadă în tulburările mentale cauza directă a anumitor crime, cu atât mai mult cu cât deja nu putuse să nu considere posesia demonică, în posibilitatea căreia credea cu tărie, ca o limitare de o natură aparte a responsabilităţii. Un individ iresponsabil n-ar avea cum să fie pasibil de pedeapsa jurisdicţiei baaderiene pe lumea cealaltă şi cu atât mai puţin pe acest pământ. Cât despre Maistre, chiar dacă nu se pronunţă în nici un fel asupra aplicării pedepsei capitale, asta nu înseamnă că nu o leagă de contextul ei teozofic, întocmai ca şi ceilalţi doi gânditori. Pe noi tocmai acest context ne interesează, mai mult, în orice caz, decât de a şti dacă unul sau altul dintre ei s-a declarat în cele din urmă contra aplicării practice a acestei pedepse. Avem tot dreptul, desigur, să nu credem că sângele reuneşte pe lumea cealaltă vinovatul şi victima sa într-o relaţie de restituţie, sau că pe plan supranatural există o reversibilitate a suferinţelor. Însă nu e mai puţin adevărat că acest argument teozofic, dat fiind că se sprijină pe mitul căderii şi al mântuirii, are mult mai multă greutate şi trebuie luat mult mai în serios decât cele două argumente destul de şubrede pe care le avansează în general adversarii abolţionismului: cel al unei pretinse legi a talionului şi cel, mai sentimental, al durerii resimţite de apropiaţii victimei.

EXERCIȚII DE IMAGINAȚIE

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VIS IMAGINATIVA

(Studiu asupra imaginației magice și a fundamentelor sale mitice)

Vreme de secole, de la Aristotel la Sartre, trecând prin Pascal și Kant, imaginația a fost considerată drept un produs derivat și chiar suspect, fie blocată între intelect și senzație, fie, după Malebranche, redusă la unica virtute de a forma imaginile obiectelor – sau, ca la Kant, la o facultate intermediară între intuiție și judecată. Dar, de vreo patruzeci de ani, acești filozofi „clasici", adică figurând în programele noastre oficiale, nu mai sunt singurii care îi interesează pe istoricii filozofiei. Aceștia se apleacă în prezent și asupra altor curente de gândire, în cadrul cărora imaginația poseda un statut total diferit, indiferent dacă e vorba de neoplatonism, de filozofia arabă sau de curentele esoterice occidentale. Printre inițiatorii acestui reviriment se numără Heidegger, care a revizuit noțiunea kantiană de imaginație arătând că ea era „fără patrie", Gaston Bachelard, care a reînnoit reflecția asupra imaginației științifice și poetice, Henry Corbin, care a acreditat noțiunea de *mundus imaginalis* dezvăluind comorile gnozei șiite. De aceea ar fi multe de spus despre această renaștere și *a fortiori* despre lunga și complexa istorie a imaginației în Occident – o istorie care încă nu a fost scrisă, deși a fost deja schițată în linii mari[1]. Scopul prezentului

[1] Cf., de exemplu, Murray Wright BUNDY, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought, Studies in Language and Literature XII*, nr. 2-3, Urbana (Illinois), University of Illinois, 1927, cap. IX; și „Invention and

studiu nu este de a-i urmări peripețiile, ci doar de a prezenta unul dintre aspectele sale, și anume *vis imaginativa*, înțeleasă ca o facultate de a acționa asupra Naturii, fie că această acțiune se exercită numai asupra corpului subiectului imaginant (acțiune zisă intranzitivă) sau asupra obiectelor ce îi sunt exterioare (acțiune zisă tranzitivă). Pentru a limita și mai mult problema și a nu înmulți în mod inutil anecdotele cu caracter pitoresc, va fi vorba mai cu seamă de discursuri de justificare cu caracter filozofic sau teozofic produse de adepți ai acestei concepții magice despre imaginație[1].

Imagination in the Renaissance", in *Journal of English and Germanic Philology*, nr. XXIX, 1930, pp. 535-554. Joseph B. JUHASZ, „Greek Theories of Imagination", in *Journal of the History of Behavioral Science*, nr. VII, Brandon, 1971, pp. 39-58. Harry Austryn WOLFSON, „The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts", in *Harvard Theological Review*, nr. XXVIII, 1935, pp. 66-133. Luigi AMBROSI, *La psicologia dell'immaginazione nella storia della filosofia*, Roma, 1898 (reed. Padova, 1959). F. RAHMAN, *Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952. *Religious Imagination*, lucrare colectivă coordonată de James P. MACKEY, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1986. Jacques MARX, „Le concept d'imagination au XVIII[e] siècle", in *Thèmes et figures du siècle des Lumières*, lucrare colectivă coordonată de Raymond TROUSSON, Geneva, Droz, 1980, pp. 148-159. Ray L. HART, *Unfinished Man and the Imagination (Toward an Ontology and a Rhetoric of Revelation)*, New York, Seabury Press (Crossroad), 1980. Ernst Lee TUVESON, *The Imagination as a Means of Grace (Locke and the Aesthetics of Romanticism)*, New York, Gordian Press, 1974. Printre lucrările de revalorizare și de reabilitare a imaginației, cf. Gilbert DURAND, *Les Structures anthroplogiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas, 1960 (mai multe reed.), și *L'Imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, col. „Quadrige", 1964 (mai multe reed.). Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'Imagination*, Paris, Presses Universitaires de France, col. „Que sais-je?", 1991. Christian JAMBET, „Imagination poétique et imagination créatrice", in *Les yeux de chair et les yeux de feu*, nr. V din *Cahiers de l'U.S.J.J.*, Paris, Berg International, 1979, pp. 187-206. Robert AVENS, *Imagination is Reality (Western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield and Cassirer)*, Dallas (Texas), Spring Publications, 1980; și *Imaginal Body (Para-Jungian Reflections on Soul, Imagination and Death)*, New York, University Press of America, 1982.

[1] Prima versiune (apărută în *Revue d'Allemagne*, aprilie 1981) a prezentului studiu era pe punctul de a intra sub tipar, când am primit de la Alain GODET manuscrisul lucrării sale intitulate *Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen*. Nu am putut decât să o semnalez într-o notă de subsol. În vederea publicării lucrării de față, am modificat prima versiune a articolului meu din 1981, ținând cont de lucrarea lui A. Godet, care, între timp, a fost publicată (Zürich, ADAG Administration und Druck AG, 1982; text, pp. 1-128; note, pp. 129-281), cu același titlu (subtitlu: *Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens*) și tratează despre *vis imaginativa* până la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

DE LA OILE LUI IACOV LA SĂMÂNȚA MAGICĂ A LUI PARACELSUS

Justificarea cea mai curentă, când e vorba de a invoca autoritatea Bibliei, este Cartea Facerii, 30, 31-42, unde citim că oile albe ale lui Iacov, privind nişte nuiele pestriţe, au putut zămisli miei pestriţi. Sfântul Ieronim şi Sfântul Ioan Hrisostomul comentează acest pasaj, iar Dionisie Areopagitul îl apropie de faptul că un pictor sfârşeşte prin a semăna cu modelul său[1]. Origen, spre deosebire de gnosticul Valentin, apără demnitatea imaginii, întemeiată, după părerea lui, în perfecţiunea Fiului, el însuşi imagine a Dumnezeului invizibil; Origen expune astfel o concepţie voluntaristă despre imaginaţie[2]. Iar Porphyr arată că *daimones* sunt înzestraţi cu un spirit nebulos care poate lua diferite forme după imaginaţiile lor de moment, astfel încât ei ni se înfăţişează sub forme feluri te şi schimbătoare[3]. Aceasta înseamnă deja a concepe imaginaţia magică în maniera unui mediator plastic (cf. *infra*); după toate aparenţele, tot astfel poate fi înţeles un pasaj din celebra carte a lui Synesius, *Despre vise* (cap. 8).

Evul Mediu nu duce lipsă de filozofi care să gloseze în legătură cu această *vis imaginativa*. După Al Kindi (*De radiis stellicis*, secolul al IX-lea), imaginaţia poate forma concepte şi poate emite apoi raze care vor afecta obiectele exterioare, mai ales când condiţiile astrologice sunt favorabile. Avicenna vede în ea efectul dominaţiei naturale a esenţelor spirituale asupra materiei, iar pentru Al Ghazali (Algazel) virtutea imaginaţiei poate mişca un obiect, cum ar fi o piatră sau o cămilă[4]. Acest gen de reflecţie este frecvent cu

---

[1] DIONISIE AREOPAGITUL, „De la hiérarchie céleste", in *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (prezentate de Maurice de GANDILLAC), Paris, Aubier, col. „Bibliothèque philosophique", 1943 (reed. 1980), pp. 282 sqq.

[2] Cf. Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, pp. 58, 94. François M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, pp. 527, 561. Citat şi comentat de Pierre DEGHAYE, *La Doctrine ésotérique de Zinzendorf*, Paris, Klincksieck, 1969, pp. 590 sqq.

[3] E.R. DODDS, *The Elements of Theology* (ediţie şi traducere din texte de Proclus), Oxford, 1933, ap. 11, p. 319.

[4] Despre imaginaţie la Al Kindi (796?-873?), cf. Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, The Macmillan Company, 1923-1958, 8 vol.; reed. New York, Columbia University Press, 1984, t. I, pp. 643

începere din Evul Mediu timpuriu[1]. De aceea dezbaterea este importantă, căci a gândi ca Avicenna asupra acestui obiect poate da impresia că se dorește furnizarea unei explicații „naturale" a minunilor lui Cristos. În *Amicus Amicorum* (1431), Jean Ganivet arată că sufletele oamenilor sunt capabile, printr-o imaginație puternică, să se alăture inteligenței Lunii. Același autor relatează o poveste (deja răspândită de Nicholas de Lyra în secolul precedent), potrivit căreia o femeie spaniolă a fost pe nedrept bănuită de raporturi nepermise cu un bărbat de culoare deoarece născuse un copil negru, în timp ce, după spusele ei, era vorba de efectul produs asupra ei de un tablou agățat în odaia sa și reprezentând un grup de etiopieni[2]. Acest soi de anecdotă va face furori până în secolul al XVIII-lea și chiar și după aceea: e vorba de credința în influența imaginației femeilor însărcinate asupra fătului lor – caz paradigmatic de *vis imaginativa* cu caracter „intranzitiv".

Marsilio Ficino, care va fi deseori citat, scrie în *De theologia platonica* (Cartea XIII, cap. I și IV):

> *Imaginația produce patru sentimente: dorința, plăcerea, teama și durerea. Toate patru, când sunt violente, afectează brusc corpul persoanei, uneori chiar și pe cel al alteia [...].*

---

sqq. Și A. GODET, *op. cit.*, pp. 6 sqq. (Al Kindi profesează o teorie zisă a razelor, conform căreia fiecare individ emite raze în tot restul lumii). AVICENNA (980-1037), *De anima*, IV, cap. IV, in *Opera*, folio 20 a', 20 b' (text arab in *Psychologie d'Ibn Sina, d'après son œuvre As-Sifâ'*, editat de Jean BAKOS, Praga, 1956); și AVICENNA, *Livre des directives et remarques*, prezentată de Amélie Marthe GIOCHON, Beirut și Paris, 1951, pp. 512 sqq., 521. Respingerea acestei *vis imaginativa* la Toma d'Aquino se găsește în *Summa contra Gentiles*, Cartea III, cap. CIII. Dar Toma însuși recunoaște efectul imaginației intranzitive în cazul femeilor gravide (cf. *ibid.*, și *Summa theologica*, I, cap. CXVII, art. 3). Poziția lui Avicenna este și mai mult afirmată de Algazel (1059-1111) (cf. J.T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics*, Toronto, 1933, pp. 170, 189 sq., 193 sq., care citează ediția de la Veneția, din 1506). Mai multe exemple date de Algazel, în special cel al cămilei, i-au fost apoi pe nedrept atribuite lui Avicenna (cf. A. GODET, *op. cit.*, p. 135). Referiri la acești trei autori (Al Kindi, Avicenna, Algazel) se regăsesc la numeroși susținători ai conceptului de *vis imaginativa*, în special la Roger Bacon (cf. A. GODET, *op. cit.*, pp. 19 sq.).

[1] Cf. THORNDIKE, *op. cit.*, t. I și II, indice (la „Imagination"). PIETRO D'ABANO, în *Conciliator* (1303), reia mai multe exemple date de Avicenna. În rest, mai ales medicii sunt cei care transmit noțiunea de imaginație magică (astfel, Galeotto MARZIO, *De incognitis vulgo*, 1477, și *De doctrina promiscua*, 1488).

[2] THORNDIKE, *op. cit.*, t. IV, pp. 136 sqq.

Cât de evident este că dorința femeii gravide transmite delicatului făt amprenta a ceea ce face obiectul dorinței sale! Cât de variate, cât de diferite de ale lor sunt comportamentele și fizionomiile pe care părinții le transmit copiilor lor, din cauza diferitelor obiecte pe care pot să și le închipuie în timpul copulației [...]! Cât de des o persoană răuvoitoare a dăunat, prin descântecele și vrăjile sale, oamenilor, animalelor și chiar plantelor [...]! Doar prin puterea sentimentului său, sufletul va aduce vântul sub un cer senin, îl va preface în ploaie, îl va liniști din nou și va restabili seninul[1].

Printre cei care se inspiră din acest text al lui Ficino figurează la loc de cinste Pomponazzi și Agrippa[2]. Pietro Pomponazzi, medic și profesor la Bologna, vrea să dezoculteze ocultul, însă crede în imaginația care realizează obiectul imaginat, și se leagă de miracolele din Evanghelie pentru a le interpreta ca efecte ale unei magii naturale (cf. *De naturalium effectuum admirandorum causis, sive de incantationibus*, Basel, 1556, scris către 1520). În comentariul său despre Ficino, el dă imaginii creatoare un fundament mitic referindu-se la Boethius:

---

[1] Traducere [franceză] de Henri Bosson, in Pietro POMPONAZZI, *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements*, Paris, Les textes du christianisme, vol. VIII, 1930, cf. pp. 71 sqq., 125-128. Text latin in P. POMPONAZZI, *Opera Omnia*, Henricpetri, 1576, pp. 284 sqq. (cf. și pp. 298 sqq.).

[2] Henri BOSSON, *op. cit.*, „Introduction": Ficino a fost copiat, sub acest aspect, în trei moduri diferite: a) în 1516 de Caelius RHODIGINUS (sau RICCHIERI), *Antiquarum lectionum...*, Cartea XX, cap. XV, cf. ed. din 1599, pp. 940 sqq.; b) în 1520 de POMPONAZZI; c) în 1533 de Agrippa. Apoi tema a fost preluată de popularizatori: Petrus Messias îi consacră în 1542 o lecție întreagă ce pare inspirată din Agrippa, iar mai târziu Marcouville (1564) îl recopiază pe Messias. Aproape toate exemplele reluate de Montaigne (cf. *infra*) se regăsesc la Agrippa, Rhodiginus și Messias. La un mod mai general, imaginația ocupase un loc important în cadrul neoplatonismului florentin; acolo ea era considerată materialicește, ca un *spiritus phantasticus* sau *ochema*, punct suprem al facultăților umane deoarece reprezenta o legătură satisfăcătoare din punct de vedere teologic și filozofic între însușirile sufletului și energiile superioare ale cosmosului. Așa, de pildă, o prezintă Andrea CATTANI (*Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*, Florența, 1505, cf. în special Tractatus III), care se bazează pe Avicenna și apără ideea de imaginație magică. Dar deja în acel moment ea nu duce lipsă de detractori, precum Gianfrancesco PICO DELLA MIRANDOLA (cf. tratatul său *De imaginatione*, scris pe la 1500, publicat la Wittenberg în 1588 cu titlul *De phantasia*, și studiat de A. GODET, *op. cit.*, pp. 46-49 și 183 sqq.).

[...] imaginea ideii divine este cauza fiinţei imaginate, chiar fără intermediar. Căci Dumnezeu a realizat această lume vizibilă după ideea despre lume care există în gândirea divină, cum spune Boethius în Cartea a III-a din Consolatio. Apoi ideea despre lucrurile viitoare, care există în Inteligenţe, a produs lumea inferioară prin intermediul unor instrumente care sunt corpurile cereşti[1].

Henricus Cornelius Agrippa, autorul lucrării celei mai caracteristice a literaturii magice din Renaştere (*De Occulta Philosophia*, 1533, scrisă pe la 1510), deşi merge pe urmele lui Ficino, prezintă imaginaţia ca pe o instanţă de activare magică, o inserează într-un cadru cosmologic şi îi conferă o demnitate ontologică având şi ea un statut care îl depăşeşte cu mult pe cel al unei instanţe ce ţine doar de teoria cunoaşterii. El îi recunoaşte puterea de a influenţa în bine sau în rău sănătatea cuiva, prin intermediul aştrilor. Se pot vedea, scrie el, în urina celor care au fost muşcaţi de un câine turbat, imagini de câini. Se pot obţine păuni albi agăţându-se cearşafuri albe în preajma cloştilor[2]. Etc. Pe la sfârşitul secolului, lucrarea lui Giordano Bruno *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591) expune o teorie a imaginaţiei concepute ca principalul instrument al proceselor magice şi religioase. Procedând astfel, Bruno, după exemplul lui Giulio Camillo (*L'idea del teatro*, 1550), transformă arta memoriei, care era doar o tehnică raţională folosind imagini (ca la Toma d'Aquino), în tehnică religioasă şi magică. Este vorba de a antrena imaginaţia pentru a face din ea un instrument care să îngăduie obţinerea unor puteri divine. Se pot atrage spiritele prin incantaţii, peceţi, caractere, dar şi numai prin imaginaţie, această metodă fiind cea principală[3].

---

[1] Citat in H. BOSSON, *op. cit.*, pp. 128 sq. Pomponazzi apără doar ideea unei acţiuni intranzitive a imaginaţiei, adică a unei acţiuni care nu afectează decât subiectul imaginant.

[2] *De Occulta Philosophia*, 1533, Cartea I, cap. LXV sq.; Cartea III, cap. XLIII. Cf. şi *Commentarius* (1548) de Hermann RIFF la *Istoria naturală* a lui Pliniu, text inserat în *De Occulta Philosophia* (ediţiile din 1559 şi 1565), tomul IV, probabil prin grija editorului din Basel, Pietro Perna, şi deseori ulterior.

[3] Cf. Frances A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londra, Routledge, 1964 (mai multe reed.), p. 335. BRUNO expusese deja esenţialul teoriei sale în *Explicatio triginta sigillorum* şi mai ales în *Magia* (1590 sau 1591). Cf. şi

În afara graniţelor Italiei, să evidenţiem două referinţe franceze şi mai ales contribuţia germană. În marea literatură a veacului există o simpatică aluzie, de tip „intranzitiv", la Ronsard: în poemul său *J'avois ésté saigné*, el povesteşte că, după plecarea medicului, o prietenă venită să-l viziteze a observat că sângele său era negru; ea îi spune:

Le trop penser en vous a peu si bien mouvoir
L'imagination, que l'âme obeyssante
A laissé la chaleur naturelle impuissante
De cuire, de nourrir, de faire son devoir[1].

Montaigne contribuie la popularizarea acestei idei de *vis imaginativa* intranzitivă prin eseul său *Despre tăria închipuirii*, care se deschide cu următoarea frază: „*Fortis imaginatio generat casum*, spun cărturarii". Şi Montaigne vine cu exemple care, aproape toate, se găsesc deja la Cornelius Agrippa, Caelius Rhodiginus şi Petrus Messias. El relatează astfel că unii atribuie forţei imaginaţiei rănile provocate regelui Dagobert de frica de cangrenă, sau stigmatele crucificării în cazul lui Francisc din Assisi, dar declară că el însuşi nu crede câtuşi de puţin în „miracole, vedenii, farmece" – adică crede mai degrabă în puterile iluziei. Totuşi, „toate acestea se pot pune pe seama strânsei îmbinări dintre trup şi duh care-şi comunică sorţii între ele", astfel încât rămân câteva fapte tulburătoare: „Broasca ţestoasă şi struţul îşi clocesc ouăle privindu-le numai, semn că vederea lor are oareşice virtute ejaculatorie". De asemenea: „Din câte ştim, se arată că trupurile copiilor poartă însemnele închipuirilor femeilor care-i poartă în pântec". Împăratul şi regele Boemiei Carol a văzut lângă Pisa o fată „păroasă şi zbârlită, pe care maică-sa spunea că o născuse aşa din

F.A. YATES, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Histoires", 1975 (ed. originală Londra, Routledge, 1966). Şi Robert KLEIN, „L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno", in *Revue de métaphysique et de morale*, ianuarie 1956, pp. 18-39. Aprecierea lui A. GODET (*op. cit.*, pp. 63 sq.) cu privire la importanţa imaginaţiei la Bruno tinde s-o minimalizeze pe aceasta.

[1] Citat de H. BOSSON, *op. cit.*, „Introduction", şi articolul său „Rabelais et le miracle", in *Revue des cours et conférences*, 15, II, 1929, pp. 385-400.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

pricina unei icoane a Sfântului Ioan Botezătorul care-i atârna deasupra patului"[1].

Dar un autor de expresie germană, marele Paracelsus, merge cu concepţia sa despre *vis imaginativa* mult mai departe decât Ficino, Bruno sau Agrippa. Dacă Agrippa rămâne încă mai degrabă cosmocentric, Paracelsus, de orientare foarte antropocentrică, duce până la ultimele sale consecinţe rolul imaginaţiei. El o consideră intermediarul dintre gândire şi fiinţă, vede în ea întruchiparea gândirii în imagine. Sufletul (*Gemüth*), Credinţa şi Imaginaţia reprezintă cele trei mari facultăţi de care dispune omul. *Gemüth* este „revărsarea în noi a puterii siderale, legătura privilegiată a deschiderii noastre spre lumea invizibilă care, dinlăuntrul nostru, ne conduce"[2]. Credinţa „produce Imaginaţia, aceasta produce un astru, acesta produce un efect. Credinţa produce Imaginaţia în Dumnezeu"[3]. Paracelsus vede în suflet un centru de forţă plastică şi magică în stare să creeze corpul, să-l formeze, adică să-i propună prin imaginaţie un scop de atins. Dacă ea ar fi destul de puternică, am putea să ne modificăm aspectul exterior cu aceeaşi uşurinţă cu care ne schimbăm expresia feţei. Dorinţa, gândirea se întrupează în imagine care, o dată formată, serveşte drept tipar sufletului care se mulează, se realizează în ea. Imaginaţia funcţionează ca o sămânţă; imaginile pe care le produce sufletul nostru

---

[1] *Les Essais*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", pp. 122, 124, 132 sq. [Trad. rom. de Mariela Seulescu, uşor modificată; *Eseuri*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966.]

[2] Definiţie propusă de Lucien BRAUN, în „L'imagination chez Paracelse", *Cahiers internationaux du symbolisme*, Geneva, nr. 35-36, 1978, p. 69. Principalele pasaje despre imaginaţie din opera lui Paracelsus (indicate după *Sämtliche Werke*, secţiunea I, ed. de Karl SUDHOFF, Berlin-München, 1929-1933): VII, 329; IX („De causis morborum invisibilium"), 265 sq., 285 sqq., 296 sq., 577 sq., 597; XI, 190, 349, 376 sq.; XII („Astronomia magna"), 57, 175, 183 sqq., 187, 196, 228, 473, 481 sqq., 495; XIII („Liber de imaginibus"), 383 sq.; XIV („De virtute imaginativa"), 310-317 (unde se găseşte faimoasa formulare: *„Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen"*). Despre imaginaţie considerată ca răspunzătoare de ciumă, XIV („De occulta philosophia", text poate pseudo-paracelsian), 527, 529. Despre imaginaţia femeilor gravide, IX, 297, 349; XIV, 314-317.

[3] *„Der Glauben gibt Imaginationem, die Imagination gibt ein Sidus, das Sidus gibt Effectum, also Glauben in Got gibt Imaginationem in Got; Got gibt den Ausgang und das Werk"* (XII, 473; cf. şi 475).

nu sunt o simplă modificare a acestui suflet, ci corp, întrupare a gândirii şi a voinţei; ele devin autonome şi se dezvoltă apoi conform propriilor lor legi, aidoma copiilor pe care-i concepem. A concepe înseamnă a procrea; orice concepere este organică[1] – iar în *Gemüth* imaginile se nasc în mod organic. Paracelsus foloseşte frecvent simboluri solare şi ignice: „Ce altceva este imaginaţia dacă nu un Soare înlăuntrul omului?"[2]. Prin speculaţia imaginativă, fluidul vital (*semen*) se transformă în sămânţă activă, aşa cum Soarele aprinde lemnul. Cerul întreg nu e decât imaginaţie, căci el acţionează asupra omului, poate dezlănţui flageluri, nu doar prin mijlocirea unor vehicule corporale, ci şi prin contextura sa, chiar forma (*Gestalt*) sa (a se înţelege: prin structura constelaţiilor sale), fiindcă puterea imaginaţiei (*Einbildungskraft*) există în orice lucru, în lumea infimă, ca şi în lumea cea mare. Toată materia şi tot spiritul cerului şi pământului sunt concentrate în omul-microcosmos, care astfel devine capabil de minuni. De aceea nimic nu-i este imposibil unei imaginaţii destul de puternice căci, fiind principiul însuşi al oricărei magii, ea poate transforma corpul nostru, poate acţiona asupra cerului. Întrucât suntem alcătuiţi din materie celestă, putem ajunge la cer la fel cum şi cerul ajunge la noi. E limpede că Paracelsus tratează mai cu seamă despre *vis imaginativa* tranzitivă, a cărei putere şi ale cărei efecte nu sunt de natură să alimenteze doar anecdote pitoreşti. Dar el nu uită să vorbească şi despre cea intranzitivă, de exemplu când atribuie unei imaginaţii dereglate, rău orientate, faptul că femeile aduc pe lume monştri; sau când arată că sexul copilului care urmează să se nască e determinat de aceea dintre imaginaţiile celor doi părinţi care este mai puternică[3].

De aici necesitatea de a distinge falsa imaginaţie de cea adevărată (*vera*) sau autentică. Prin cea falsă sau extravagantă – *fantasia* – nu se obţine decât o palidă oglindire a lucrurilor vizibile, în

[1] Cf., în legătură cu această chestiune, comentariul lui Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, spirituels et alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Armand Colin, 1955, pp. 58 sqq.

[2] Referitor la această formulare, cf. *supra*, n. 1, p. 194.

[3] Cf. Walter PAGEL, *Paracelse. Introduction à la médecine philosophique de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1963, pp. 121-124 (ed. originală, 1950).

loc să se ajungă la puterea insondabilei naturi. Ea e sămânță de nebunie; îi lipsește acel punct de fixare ce sudează imaginația și magia, înrădăcinarea imaginii în ființa noastră siderală – așa cum planta e înrădăcinată în pământ. Imaginea adevărată dă trup cugetului nostru, îl transformă în dorință; ea este chiar corpul acestui cuget și-al acestei dorințe, care se întrupează în ea[1]. Fundamentul mitic al acestei concepții atât de grandioase, de elaborate despre *vis imaginativa* este, în principiul său, comparabil cu cel pe care, în aceeași epocă, i-l dă Pomponazzi: întrucât Dumnezeu a creat universul imaginându-l, la rândul său omul, creat după imaginea lui Dumnezeu și rezumat al întregii creații, dispune de puteri în mod analogic asemănătoare – cel puțin potențial[2].

Se știe că această gândire paracelsiană și-a găsit în Erastus (*alias* Thomas Liebler) un adversar înverșunat și redutabil, care de altfel s-a străduit să-l combată și pe Pomponazzi. Erastus nu putea admite că imaginația ar fi vreo clipă în măsură să producă sau să modifice un obiect real (cf. *Disputationes de medicina nova Paracelsi*, Basel, 1572-1573). Dar influența lui Paracelsus este considerabilă începând de la sfârșitul secolului al XVI-lea și, sub aspectul care ne interesează aici, ea va alimenta speculația teozofică. În primul rând pe cea a lui Valentin Weigel, pastorul din Zschopau, unul dintre părinții – sau pionierii – teozofiei germane. Și el vorbește despre puterea pe care o are imaginația de a *inbilden* („a forma în"); Weigel notează că ea e „spiritul sideric, astrul din om; ea este totalitatea stelelor, acționează asemeni firmamentului" și poartă în ea însăși propria sa lumină. Stea, sau mai degrabă „toate stelele laolaltă, ea acționează precum firmamentul"[3].

---

[1] Despre faimoasa deosebire pe care el o face între *imagination* și *fantasei*, cf., de exemplu, *Sämtliche Werke* (*op. cit. supra*, n. 2, p. 200), XII, 484. Și L. BRAUN, art. citat, p. 69.

[2] Cf. și, asupra acestui punct, A. KOYRÉ, *op. cit.* (*supra*, n. 1, p. 201), p. 58.

[3] *„Diese Imaginatio ist der Syderische Geist/sie ist das Gestirn im Menschen/ sie ist alle Sternen und wircket auch dem Firmament gleich/davon lise Theophrastum was er schreibt"* (*Der güldene Griff*, p. 20, citat de Bernard GORCEIX, *La mystique de Valentin Weigel (1533-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Lille, Université de Lille III, Service de reproduction des thèses, 1972, pp. 113 sq.

În secolul al XVII-lea continuă să circule povești despre femei gravide cu imaginația înfierbântată; dar – ceea ce-i mai interesant – apar și noi discursuri teoretice despre *vis imaginativa*, atât cea intranzitivă, cât și cea tranzitivă. Ea însă nu duce lipsă de detractori, care uneori se inspiră din contraargumentele pe care le emisese Erastus. Printre aceștia figurează Andreas Libavius, Georg Gödelmann, medici ca Martin Weinrich și Hieronymus Nymann, demonologi ca Pierre de Lancre și, ceea ce pare mai neașteptat, Tommaso Campanella. Apărătorii ei cei mai înfocați se recrutează, evident, dintre teozofi (cf. *infra*). Henry More, neoplatonicianul de la Cambridge, care nu e cu adevărat teozof, se arată mai degrabă binevoitor față de *vis imaginativa*, căci ea concordă cu ideea sa esențială de Suflet al Lumii, de mediator plastic între Spirit și materie. Iar John Webster, teoretician al magiei, admite efectele tranzitive ale acestei *vis imaginativa*, care i se par a explica „în mod natural" vrăjitoria și chiar a constitui însuși nucleul oricărei *magia*. Se întâmplă și ca autori care sunt prea puțin interesați de curentele esoterice s-o apere, precum iezuitul Bento Pereira. Atitudinea lui Francis Bacon e nuanțată; deși acest antiparacelsian vrea să debaraseze magia naturală de superstiții și de un ocultism pe care îl disprețuiește, considerându-l moralmente periculos, el se arată totuși favorabil oricărei investigații referitoare la realitatea acestei *vis imaginativa*[1]. În general, dacă aristotelismul putuse,

[1] Andreas LIBAVIUS, *Variarum controversiarum...*, Frankfurt, 1600, și *Examen philosophiae novae*, Frankfurt, 1615. Georg GÖDELMANN, *Tractatus de magis*, Frankfurt, 1591. Martin WEINRICH, *De ortu monstrosum commentarius*, s.l. (Vratislaviae), 1595, cap. XVII. Hieronymus NYMANN, *Oratio de imaginatione*, discurs din 1593, apărut în TAUDLER, *De fascino*, Wittenberg, 1606, apoi 1618 (pentru Weinrich este o idee nelegiuită, iar pentru Nymann e himerică și periculoasă). Pierre DE LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, Paris, 1618, cf. p. 281. Tommaso CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia*, Frankfurt, 1620, Cartea IV, cap. II, p. 269. Henry MORE, *Antidote against Atheism*, cf. mai multe referințe la A. GODET, *op. cit.*, pp. 97 sq. John WEBSTER, *The Displaying of Supposed Witchcraft*, Londra, 1677. Bento PEREIRA, *Adversus fallaces et superstitiones artes*, Veneția și Ingolstadt, 1591, Cartea I, cap. III, reed. în ale sale *Opera*, Köln, 1620. Francis BACON, *Sylva*

în secolul al XVI-lea, să servească drept bază critică pentru teoria magică a imaginației, el nu reușise să stabilească limitele magiei și ale corespondențelor. Or, în secolul al XVII-lea, cartezianismul se prezintă ca un instrument critic mult mai eficace[1].

Efectele imaginației asupra înfățișării fizice a copiilor încă nenăscuți continuă să preocupe destule spirite în secolul al XVII-lea. După Jansenius, autorul lui *Augustinus* (1640), dacă Augustin însuși admite că imaginația poate să schimbe culoarea și conformația membrelor fătului, cum s-ar putea pune la îndoială faptul că pata păcatului originar poate fi și ea transmisă prin procreare? Și Kepler recunoaște că imaginația mamei poate modifica făptura pe care o poartă în pântece. La fel, Thomas Fienus (*De viribus imaginationis tractatus*, Louvain, 1608). Camerarius semnalează trei copii extraordinari născuți de aceeași mamă: un „maur", un „cârlionțat" și un „drăcușor", pe care tatăl lor i-ar fi procreat la întoarcerea de la o procesiune unde se deghizase în demon. Vanini, în *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (Paris, 1616), reia toate pasajele din cartea lui Pomponazzi despre această chestiune, pentru a se mulțumi și el cu o explicație „naturală" a miracolelor. Alphonse Tostato (*Opera omnia*, I, *Commentaria in Genesim*, 1613, p. 606) face un comentariu nu lipsit de subtilitate la pasajul din Facerea, 30, 37-39. Pe la 1630, printr-o decizie a Parlamentului din Grenoble e declarat legitim un copil pe care mama sa pretinde că l-a conceput în absența soțului, dar prin forța imaginației, închipuindu-și că soțul se afla cu ea. Să-l mai menționăm și pe Hieronymus Fronzonius (*De divinatione per somnum*

---

sylvarum, Londra, 1627, cântul X, nr. 945, și *The Advancement of Learning*, Londra, 1605, Cartea III (cf. referințe detaliate în A. GODET, *op. cit.*, pp. 95 sq.). Cf. și articolul „Einbildungs-Krafft" în *Zedler's Lexicon* (VIII, f° 535), articol deja publicat în 1740 de către autor, Johann Georg WALCH, în propriul său *Philosophisches Lexicon*, la Leipzig. Walch se inspiră din Webster. Pentru mai multe amănunte, cf. A. GODET, *op. cit.*, pp. 99-101.

[1] Cf. DESCARTES, „Méditation sixième" și „Méditation seconde"; și scrisoarea către Marin Mersenne, martie 1637, în *Œuvres de Descartes*, ed. de Ch. Adam și P. Tannery, t. I, p. 350. Cf. și Nicolas DE MALEBRANCHE, *Entretien sur la métaphysique et la religion*, III, § VIII; V, § XIII, în *Œuvres complètes*, ed. de André Robinet, Paris, 1965, XII, pp. 68, 126 sq., 191 sq. Malebranche se străduiește să dezoculteze *vis imaginativa*, deși recunoaște o realitate intranzitivă (referințe în A. GODET, *op. cit.*, pp. 103 sqq.).

et de prophetia, Frankfurt, 1632), care afirmă că oamenii cu imaginație puternică își modifică propriul sânge în așa fel încât izbutesc să facă minuni în jurul lor. Dar să nu ne lungim prea mult cu exemplele; ele pot fi găsite, alături de altele, în studiile lui Henri Bosson și Lynn Thorndike[1]. Un ultim exemplu ne va fi de-ajuns, caracteristic prin aceea că apropie imaginația și credința de o manieră care amintește de anumite discursuri teozofice. În celebra sa carte *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscopes des patriarches, et lecture des estoilles* (Paris, 1629), Jacques Gaffarel scrie că Isus „se află în mijlocul celor care vorbesc cu credință de numele său, căci atunci când vorbim despre cineva cu afecțiune, ni-l închipuim așa cum este", într-atât este de adevărat că asemănarea poate să facă minuni chiar și asupra Fiului lui Dumnezeu, însă numai dacă „acest lucru e gândit și cu evlavie, și cu smerenie, și afirmat cu sfințenia cuvenită pentru a vorbi despre un subiect atât de slăvit". Ceea ce îl îndeamnă în mod firesc să vorbească despre imaginația femeilor însărcinate, relatând câteva istorioare[2].

Dar mai semnificativ ni se pare modul în care este tratată *vis imaginativa* de teozofia acestui veac, adică de acea formă deosebită pe care o ia în epocă mistica barocă. Sentimentul și imaginația apar în momentul acela ca două noi puteri cărora literatura religioasă de pe teritoriul germanic le acordă un drept de cetățenie mai garantat ca oricând. Imaginația, pe care dominicanii din secolul al XIV-lea voiseră s-o izgonească, vine să înlocuiască starea de *Gelassenheit*, în timp ce *bilderinne* a lui Tauler, sinonimă la acesta cu *fantasia* și pe care trebuia s-o respingă omul doritor să realizeze uniunea mistică, este reabilitată de Jakob Böhme și discipolii săi după ce fusese deja reabilitată, deși mai timid, de Valentin Weigel în secolul anterior. Deja în ultimele tratate ale lui Daniel Czepko, principiul generator care ne transportă spiritul în Trinitate e același cu cel care îl însuflețește pe Dumnezeu, precum și întreaga Natură: acest principiu este imaginația[3].

---

[1] Cf. Henri BOSSON, *op. cit.*, „Introduction". Și Lynn THORNDIKE, *op. cit.*, t. VII și VIII (indicele tomului VIII).

[2] Cf. ediția din 1650, pp. 123 sqq.

[3] Cf. mai ales Bernard GORCEIX, *Flambée et agonie. Mystiques du XVII^e siècle allemand*, Sisteron, Présence, 1977 (indice de materii: „Imagination").

La Böhme, dorința și imaginația sunt legate. „Cu mult înainte de *appetitio* a lui Leibniz, de *Sehnsucht* a lui Schelling sau de voința de a trăi a lui Schopenhauer, găsim în teozofia lui Böhme primul exemplu al unei metafizici întemeiate pe dorință“[1]. Mai mult decât oricare altul înaintea lui, Böhme conferă imaginației un temei ontologic. La nivelul a ceea ce este *Lust* – plăcere, dorință care nu și-a pierdut încă obiectul –, imaginația coincide cu dorința; în momentul în care e ruptă unitatea paradisiacă a plăcerii, aceasta încetează a mai coincide cu dorința, pe care Böhme o numește atunci *Begierde*. Unitatea a fost ruptă când dorința lui Adam s-a îngroșat, s-a închegat, s-a „imaginat“ într-o formă grosieră. Căderea originară nu a fost deci nimic altceva decât o pervertire a dorinței de către imaginație; e suficient să se reconvertească această dorință, să fie orientată în direcția care îi este proprie, pentru a se reajunge la situația inițială. Mărul mâncat de Adam simbolizează imaginea provocată de întâlnirea dorinței sale cu dorința Satanei. Invers, când credința noastră se înflăcărează îndeajuns pentru a întâlni Harul din ceruri, atunci, „*durch Gottes Imagination und Anzündung*“, se aprinde flacăra sfântă. Imaginea eficace se formează la intersecția dorinței lui Dumnezeu pogorând asupra omului cu dorința noastră care îi iese în întâmpinare[2]. Imaginația astfel concepută are ea însăși un model: imaginația lui Dumnezeu. Căci imaginația divină, care este un gând, se întruchipează în forme și în figuri, se realizează în imagini senzoriale. Dumnezeu se manifestă zămislind, prin al său *fiat*, universul, care e o imagine reală (*figürliches Gleichniß*) a imaginii pe care Dumnezeu a imaginat-o și care este eternă[3]. Dumnezeu imaginează în Sophia; dar „a imagina în“ înseamnă că această imaginație face să participe subiectul la calitatea obiectului său și, în același timp, modifică acest obiect conform imaginației subiectului[4]. Exprimându-se,

[1] Jean-François MARQUET, „Désir et imagination chez Jacob Böhme“, in *Jacob Böhme ou l'obscure lumière de la connaissance mystique* (colocviul de la Chantilly, septembrie 1975), Paris, Vrin, 1979, pp. 77-97.

[2] Cf. *ibid.*, ansamblul articolului.

[3] Cf. sinteza lui Alexandre KOYRÉ, in *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929 (reed., 1971), p. 263.

[4] *Ibid.*, p. 218, n. 4.

Dumnezeu se întrupează într-un univers care se situează între spiritul pur şi realul concret, adică într-un mezocosmos[1], loc intermediar aşadar, dar totodată sediu al imaginaţiei creatoare prin excelenţă, acolo unde teozofii şiiţi situează ceea ce Henry Corbin numeşte *mundus imaginalis*, imaginalul[2]. Altfel spus, a imagina înseamnă a se revela, înseamnă a crea; a te uni cu Dumnezeu înseamnă a te transforma în el. Aşa cum el a creat lumea prin imaginaţia sa, tot aşa, prin ea, îl regăsim pe Dumnezeu şi putem face minuni[3]. *Magia* şi *imagination* sunt două cuvinte pe care Böhme le asociază: tot ceea ce omul îşi imaginează (*sich ein-bildet*), el poate să realizeze. „*Imaginatio macht Wesenheit*" – imaginaţia creează esenţa.

Johann Georg Gichtel, unul dintre marii discipoli ai lui Böhme din secolul al XVII-lea, vede şi o *magia divina* la originea creaţiei. În sânul naturii divine există un model arhetipal al lumii exterioare. Dorinţa lui Dumnezeu îi îngăduie imaginaţiei divine să se manifeste, iar aceasta proiectează, graţie magiei divine, formele increate. Ca şi pentru Böhme, prima cădere a lui Adam, aşa cum o vede Gichtel, se petrece pe planul imaginaţiei. El îi descrie pe larg procesul şi consecinţele. Adam a gustat din rodul pomului cunoaşterii, ceea ce a eliberat principiile, îndeosebi pe cel al întunericului care s-a exercitat nestânjenit şi a spulberat imaginea divină. Găsim la Gichtel paronomaza: imaginaţie, magie, *Magnet*. Acest autor desăvârşeşte una dintre întreprinderile lui Böhme cele mai îndrăzneţe şi originale: aceea de a conferi imaginaţiei un fundament teogonic şi cosmogonic[4].

Gichtel şi-a scris şi şi-a publicat lucrările la Amsterdam. În acelaşi oraş şi în aceeaşi epocă apare lucrarea lui Pierre Poiret: *L'Oeconomie de la création de l'Homme, où l'on découvre l'Origine, la Nature, et les Propriétés de ses Facultés Spirituelles*

---

[1] Cf. frumosul studiu al lui Pierre DEGHAYE, *La Naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985.

[2] Deşi nu strică să marcăm o diferenţă între *mundus imaginalis* (acest imaginal) şi mezocosmosul böhmean. Ea pare să constea în două concepţii destul de opuse despre noţiunea de întrupare (cf. studiul meu „De la imaginea divină la imaginea concretă", în lucrarea de faţă).

[3] Cf. A. KOYRÉ, *op. cit.* (*supra*, n. 3, p. 206), pp. 110, 214, 481 sq.

[4] Cf. Bernard GORCEIX, *Johann Georg Gichtel (1638-1710), théosophe d'Amsterdam*, Paris, L'Âge d'Homme, 1975. Cf. şi (paronomaza) *infra*, pp. 227 şi 228.

et Corporelles (1687). În capitolul intitulat „Despre Imaginativ şi despre perfecţiunea corpului omenesc în general", citim:

> *Dumnezeu a vrut să se vadă în plan figurativ (sau să-şi vadă portretele materiale)* în chip exterior şi din afara sa. *Această voinţă divină a dat naştere nu doar existenţei materiei, mişcării acesteia, diferitelor sale dispoziţii şi manifestări, ci şi facultăţii imaginative din om, în măsura în care Dumnezeu a vrut ca omul, ca Imagine a sa, să-l reprezinte la fel de bine în această privinţă, ca şi în celelalte privinţe care au fost deja subliniate. [...] lucrurile au existat şi se maturizează în acelaşi timp, şi încă din prima clipă, în virtutea acestei dorinţe şi a acestui gând puternic ale lui Dumnezeu, care îşi închipuia lucrurile ca prezente şi aflate în mişcare; gând pe care l-am numit undeva* Imaginaţia lui Dumnezeu, *care este şi Creatoarea lumii*[1].

Poiret se întreabă apoi dacă omul a putut „să primească de la Dumnezeu puterea de a spori materia prin forţa Imaginaţiei sale". El recunoaşte „cu candoare" că nu poate să răspundă „nici prin afirmaţie, nici prin negaţie"[2]. Dar adaugă imediat:

> *Dacă este adevărat că spiritul creat nu poate să sporească materia, cel puţin nu există nimic mai uşor de înţeles că el poate foarte bine să-i sporească, să-i reducă şi să-i determine mişcarea prin forţa dorinţei şi a Imaginaţiei sale, presupunând, cum şi este adevărat, că Dumnezeu i-a dat această forţă pentru ca el să reprezinte cât mai îndeaproape Originalul, şi anume Imaginaţia lui Dumnezeu, a cărei copie vie este; şi afirm că, deşi lucrurile sunt acum decăzute din starea de putere şi de Slavă în care le-a creat Dumnezeu şi că în comparaţie cu starea lor primordială ele nu mai sunt decât un cadavru putred şi fără vigoare, totuşi este cu neputinţă să se explice facultatea imaginaţiei fără a se recunoaşte că sufletul are puterea de a mişca şi a determina după voia sa, într-o mie de feluri, cu totul diferite de legile mecanice şi de mişcări, porţiunea materiei cu care el este cel mai strâns unit*[3].

---

[1] Pierre POIRET, *L'Oeconomie de la Création de l'Homme...*, Amsterdam, 1687, 7 vol., cf. t. II, pp. 587 sq.

[2] *Ibid.*, pp. 589 sq.

[3] *Ibid.*, pp. 590 sq.

Autorul vorbeşte apoi de „principiul universal", conform căruia...

> *...toate lucrurile sunt comunicative sau tind să-şi imprime formele şi caracterul asupra celor cu care au vreo legătură; deoarece fiind reprezentări ale lui Dumnezeu, ele imită modul de acţiune al primului lor Autor, care creează şi răspândeşte amprentele sale asupra tuturor lucrurilor*[1].

Cum ţelul lui Dumnezeu era ca omul să fie „Şeful" şi rezumatul perfect al tuturor lucrărilor sale, el i-a dat un corp care a fost un fel de lume mică, un microcosmos al întregului univers. Căderea ne-a făcut neputincioşi în acelaşi timp în care a degradat întreaga Natură (Facerea, 3; Romani, 5 şi 8)[2]. Dar chiar şi în starea în care ne aflăm, imaginaţia mai are încă „atâta putere asupra formării corpului!"[3].

Oarecum la marginea teozofiei, dar în sfera de influenţă paracelsiană, două nume merită să figureze în inventarul nostru. Mai întâi Oswald Croll, autorul lucrării *Basilica chymica* (Frankfurt, 1609), cunoscută probabil atât pentru frumoasa ei ilustraţie de frontispiciu, cât şi pentru conţinut. Croll face din *vis imaginativa* însuşi centrul sistemului său, declarând că omul posedă un corp sideral ce are potenţialul de a cuprinde întregul cosmos. Imaginaţia, temei al tuturor operaţiilor magice, e legată de acest corp şi posedă puterea de a genera, de a produce corpuri vizibile. Ca un magnet, „spiritul sideric" se arată capabil să atragă forţele ascunse în stele, pentru a acţiona cu putere, dar în mod invizibil, asupra lumii exterioare. Imaginaţia îşi încorporează astfel, oarecum, spiritul lucrului reprezentat – şi ne îngăduie şi să ne înălţăm spre Dumnezeu, „*ut sciunt secretiores theosophoi*"[4]. Celălalt autor este Johann Baptist Van Helmont, al cărui *Ortus medicinae* (1648) reprezintă imaginaţia ca pe o instanţă centrală în procesul de creare, de zămislire şi de menţinere a vieţii. Ea permite sămânţei să capete

---

[1] *Ibid.*, p. 593.

[2] *Ibid.*, p. 594.

[3] *Ibid.*, p. 612.

[4] Cf. în special „Praefatio Admonitoria" la *Basilica chymica*, prefaţă teoretică ce se prezintă ca un compendiu al gândirii lui Paracelsus. A. GODET (*op. cit.*, pp. 94 sq.) a atras deja atenţia asupra acestei prefeţe în legătură cu *vis imaginativa*.

corp căci, în virtutea unei imaginații care le e proprie, fiecare lucru, fiecare obiect din Natură produc principiile seminale care le corespund. Dar îi este rezervat omului, imagine a lui Dumnezeu, să creeze „idei" care diferă de ființa sa specifică. Croll compara efectele produse de *vis imaginativa* cu cele ale unei scântei; aceasta, țâșnită din lovirea unei pietre cu o bucată de oțel, este minusculă și totuși capabilă să cauzeze un mare incendiu; la fel, o simplă, dar vie mișcare a voinței imaginative poate acționa asupra unor obiecte îndepărtate prin mijlocirea unor virtuți astrale. Desigur, această facultate este latentă la om, dar ea există încă în stare potențială, deoarece căderea nu a abolit-o câtuși de puțin[1].

Din multe puncte de vedere, Croll și Van Helmont țin de curentul alchimic. Or, practicile alchimice – spirituale și materiale – din secolul al XVII-lea ar merita aici o analiză aprofundată, căci transmutația nu este doar cea a experimentatorului, ci și a Naturii. Tratatele de alchimie inspirate de Paracelsus sunt numeroase. Și dacă pentru preparatorii Marii Opere imaginația a rămas în mod tradițional chintesența tuturor forțelor omului – vitale, morale și fizice –, această chintesență, conform tradiției paracelsiene, se concretizează în *astrum*, adevărat corp subtil. Imaginația este „*Astrum in homine, coeleste sive supracoeleste corpus*", scrie Rulandus[2]. *Astrum*-ul paracelsian semnificând aproximativ „chintesență", imaginația este deci un extract concentrat din energiile corporale și spirituale. Adesea e greu de știut dacă un anumit autor hermetic vrea să spună că lucrarea trebuie să ajungă la un rezultat material sau dacă e vorba de o realizare exclusiv spirituală. Dar tot așa de bine ar însemna să se denatureze problema – Jung a remarcat corect acest lucru – dacă s-ar pune această alternativă *sau, sau*; esențialul rămâne afirmarea, implicită sau explicită, a existenței unei lumi intermediare (*Zwischenreich*) între materie și spirit:

---

[1] Fiul lui J.B. Van Helmont, Franciscus Mercurius, este editorul acestei culegeri (*Ortus medicinae*, Amsterdam, 1648), care a fost reeditată cu titlul de *Opera omnia* (Frankfurt, 1682); în această a doua ediție, cf. § 16, 18, 90 sq., 100, 104, 106, 123-126, 128-134, 139 sqq., 152 sqq., 164, 168, 170, 172. Exemplul scânteii („*prout ex chalybe et silice oritur scintilla, unde incendium maxime operativum*") este dat la § 18, p. 558 a. Deja citat de A. GODET, *op. cit.*, pp. 90-93.

[2] Martinus RULANDUS, *Lexicon Alchemiae*, Frankfurt, 1612 (reed. în facsimil, Hildesheim, Olms, 1987), p. 264.

domeniul corpurilor subtile. *Rosarium Philosophorum* afirmă că Opera trebuie realizată „conform naturii" (*secundum naturam*) cu „adevărata imaginație" și nu cu cea „fantastică"[1].

Jung notează că această imaginație trebuie luată în sensul clasic de *Einbildungskraft*, prin opoziție cu deșarta *phantasia*, și că *imaginatio*, evocare activă de imagini interioare, se face „conform Naturii" pentru ca gândirea să nu funcționeze oricum, ci să încerce să surprindă datul interior în reprezentări care sunt reprezentarea fidelă a Naturii. Această activitate este numită *Opus*, Opera. Să adăugăm că, întrucât alchimia nu se prezintă doar ca o tehnică de iluminare, ci și ca o întreprindere de modificare a naturii concrete – organice și anorganice –, imaginația pretinde aici să-și joace rolul creator și la nivelul cel mai concret[2] și nu se limitează la ceea ce Jung însuși numește „imaginație activă", sintagmă care ar exprima un echilibru subtil între trei facultăți: o voință activă, o înțelegere interpretantă și mișcarea autonomă a fanteziei[3]. Imaginația magică și creatoare nu definește totuși alchimia ca pe o activitate demiurgică asemănătoare cu voioasele activități ale locuitorilor Soarelui întâlniți de Cyrano (cf. *infra*). Michael Sendivogius se face interpretul acestui hermetism atunci când scrie, către 1616, că ceea ce imaginează sufletul se produce numai în minte (*exequitur nisi in mente*), pe când ceea ce imaginează Dumnezeu se produce în realitate. Altfel spus, imaginația activă nu are o acțiune directă, ea pune doar – dar acest lucru nu e posibil decât prin ea – în condiție de realizare efectivă un proces de transmutație interioară și exterioară. „Sufletul – scrie Sendivogius – are puterea absolută și independentă de a face altceva decât poate sesiza trupul; dar el are, dacă vrea asta, cea mai mare putere asupra trupului. Altminteri, filozofia noastră ar fi deșartă"[4].

---

[1] „*Et vide secundum naturam de qua regeneratum corpora in visceribus terrae. Et hoc imaginare per veram imaginationem et non phantasticam*" (*Rosarium Philosophorum*, în *Artis auriferae quam chemiam vocant*, Basel, 1593, II, p. 214).

[2] C.G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, p. 234 [trad. rom. Ed. Universitas, 1998].

[3] Definiție propusă de James HILLMAN, *Le Mythe de la psychanalyse*, Paris, Imago, 1977, p. 147.

[4] Michael SENDIVOGIUS, *Novi luminis chemici tractatus alter de Sulphure*, editat în *Musaeum Hermeticum*, Frankfurt, 1677, pp. 601 sq. și 617 sq. (reed. anastatică, Graz, 1970).

Să nu părăsim secolul al XVII-lea fără o incursiune în literatura de ficțiune. Inspirat de speculațiile epocii sale, Cyrano de Bergerac le pune în slujba penei sale elocvente și baroce: în *Cealaltă lume sau statele și imperiile Lunii și ale Soarelui* (1648, același an ca *Ortus medicinae* al lui J.B. Van Helmont), el trage din această idee ultimele consecințe și cele mai pitorești, fără însă a se hazarda în speculații teozofice aventuroase. Efectuând o călătorie pe Lună, el discută despre miracole și despre medicină cu un selenit care refuză să creadă în vindecările miraculoase și care îi spune:

> *Dumneata nu știi că puterea închipuirii poate să vindece toate bolile [...] datorită unui anume balsam natural răspândit în trupurile noastre și conținând toate însușirile opuse celor ale fiecărui rău care ne atacă*[1].

Imaginația lucrează în folosul sănătății. Vizitând Soarele, Cyrano întâlnește ființe capabile să se metamorfozeze în orice. Nu e deloc vorba de miracole, îi explică una dintre ele, ci de „simple efecte naturale". Dat fiind că imaginația solarienilor nu întâlnește nici un obstacol în materia din care sunt alcătuiți, ea o potrivește cum vrea:

> *De pildă, vulturul meu, având ochii scoși, n-a trebuit decât să-și imagineze pentru a-i recăpăta că e un vultur clarvăzător [...]. Voi, oamenii, nu sunteți în stare de aceleași lucruri, din cauza greutății masei voastre și a imaginției voastre înghețate*[2].

Cyrano înțelege atunci că imaginația acestor popoare solare, care, din cauza climei, trebuie să fie mai fierbinte, și trupurile lor care, din același motiv, trebuie să fie mai ușoare...

> *...și indivizii mai mobili, în această lume [...] neexistând o acțiune exercitată de centrul ei care să sustragă materia mișcării imprimate de această imaginație [...],ea putea săvârși în chip firesc toate miracolele pe care le săvârșise sub ochii mei.*

---

[1] CYRANO DE BERGERAC, *L'Autre monde ou les états et empires de la lune et du soleil*, text stabilit și prezentat de Claude Mettra și Jean Suyeux, Paris, Club du Livre, 1962, p. 117 [trad. rom. de Ion Hobana: *Statele Lunii – Statele Soarelui*, București, Ed. Minerva, col. „Biblioteca pentru toți", nr. 1034, 1980.]

[2] *Ibid.*, p. 194 sq.

El se gândeşte atunci la unele întâmplări auzite pe Pământ: Cippus, regele Italiei, după ce asistase la o luptă de tauri, a adormit, pentru a se trezi a doua zi cu coarne în frunte; mai multe femei însărcinate au născut monştri fiindcă şi-au imaginat monştri în timpul graviditătii, ceea ce a fost cu putinţă din cauza materiei „mai fierbinţi" şi mai „mobile" – maleabile – a fătului[1].

VERSIUNI PREROMANTICE

Combătută de progresele raţionalismului, gândirea magică supravieţuieşte de bine-de rău în secolul al XVIII-lea şi îşi caută noi fundamente[2]. Dar ea rămâne prezentă în discursul de tip teozofic, care nu secătuieşte câtuşi de puţin, ci, dimpotrivă, cunoaşte la sfârşitul veacului o a doua epocă de aur.

Albrecht von Haller critică credinţa în efectele imaginaţiei femeilor însărcinate în abundentele comentarii cu care îmbogăţeşte în 1745 scrierile medicale ale lui Hermann Boerhaave. Acesta credea în ele, dar lui Haller îi face plăcere să relateze aceste istorisiri[3], în loc să ia lucrurile în serios până într-atât încât să emită comentarii filozofice. Puţin mai târziu, articolul *Imagination* din tomul VII al *Marii Enciclopedii* a lui Diderot nu acumulează nici măcar exemplele de acest gen; el trimite doar la referinţele lui Haller, însă constituie un bun exemplu al tratamentului reducţionist la care erau supuse pe atunci imaginea şi imaginaţia în general[4]. Şi se va recunoaşte în următoarea remarcă ironia câteodată savuroasă

---

[1] *Ibid.*, pp. 195 sq. Să amintim existenţa frumosului pasaj din *Statele Soarelui* consacrat alegoriei celor trei fluvii (Memoria, Imaginaţia şi Judecata).

[2] Printre aceste noi fundamente sau noi încercări de justificare figurează ceea ce se numeşte în germană *aufgeklärte Magie* („magie luminată"). Cf. în legătură cu acest subiect A. GODET, *op. cit.*, pp. 108 sqq.

[3] Hermann BOERHAAVE, *Praelectiones academicae in proprias institutiones rei medicinae*, editate de Albrecht von Haller, vol. IV, 1745, diviziunea 693, pp. 262-266 (B.N. din Paris: cota T 30. 112 A). Poveştile relatate de Boerhaave sunt savuroase, iar notele lui Haller oferă în legătură cu efectele imaginaţiei femeilor însărcinate mai multe referinţe decât oriunde altundeva. Cf. şi lucrarea lui Johann Caspar WESTFAL, *Pathologia daemonica*, Leipzig, 1707, pp. 40, 42, 52 sqq., 131 sqq.

[4] Cf. *Grande Encyclopédie*, t. VII, pp. 559-565.

a „spiritului filozofic": senzațiile noastre, scrie autorul articolului, „nu seamănă defel cu obiectele care le cauzează", din fericire, de altfel, căci „nu s-ar mai face decât copii de parte bărbătească; mai toate femeile sunt afectate de idei, de dorințe, de obiecte care au legătură cu acest sex"[1]. În aceeași epocă, marchizul de Feuquières, într-o mică lucrare redescoperită de Annie Becq, vrea încă „să stabilească faptul că imaginația este o facultate activă și creatoare, fără de care toate celelalte facultăți, nu spun ale sufletului în general, ci în special ale spiritului, sunt moarte și neînsuflețite și aidoma unor simple oglinzi pasive"[2], în timp ce Johann Joachim Winckelmann, deși prea puțin suspect de iluminism, afirma în a sa *Histoire de l'Art chez les Anciens* (1764):

> *Frumusețea supremă este în Dumnezeu. Ideea Frumuseții umane se perfecționează pe măsură ce se apropie mai mult de ceea ce gândește Dumnezeu însuși despre ea, fapt ce ne învață să o deosebim de materie. Se poate deci spune că ideea Frumuseții e ca un spirit produs de focul materiei care încearcă să-și alcătuiască o creatură după originalul primei creaturi cugetătoare proiectate în înțelepciunea Divinității. Trăsăturile unei astfel de figuri reunesc varietatea și unitatea, ceea ce face ca ele să fie armonioase*[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 564. Cf. și Benjamin BABLOT, *Dissertation sur le pouvoir de l'imagination des femmes enceintes*, 1788, citat de Jacques MARX, p. 151, in art. citat *supra*, n. 1, p. 194. După Malebranche, e citat ca referință un oarecare Dr Blondel, autor al unei „disertații în formă de scrisoare", tradusă din engleză în franceză (1745), apoi Boerhaave (cf. *supra*, n. 3, p. 213). Despre tratarea imaginației și a imaginarului în geneza teoriilor estetice moderne, cf. Annie BECQ, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classique à l'imagination créatrice (1680-1814)*, Paris, J. Touzot (și Pisa, Pacini), 1984, 2 vol.

[2] Marquis DE FEUQUIÈRES, *Phantasiologie ou Lettres philosophiques à Madame de XXX sur la faculté imaginative*, „À Oxfort, et se trouve à Paris", 1700, p. 153 (citat de A. BECQ, *op. cit.*, pp. 664-669). Cf. și Annie BECQ, „L'imagination créatrice et la tradition ésotérique", *Revue des sciences humaines*, Lille, 1979, nr. 176, pp. 43-55. În ceea ce privește tratarea imaginii și a imaginarului în spirit *Aufklärung*, să semnalăm lucrarea destul de caracteristică a lui Johann Gebhard Ehrenreich MAASS, profesor de filozofie la Halle, *Versuch über die Einbildungskraft*, Halle și Leipzig, 1797 (reed.), în care autorul încearcă să deducă *a priori* legea generală de asociere a reprezentărilor (lucrarea cuprinde și o interesantă bibliografie referitoare la asociațiile de idei).

[3] *Histoire de l'Art chez les Anciens* (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764), traducere [franceză] de Robinet, t. I, Paris, 1766, pp. 254 sq.

Delisle de Sales, care va considera acest pasaj puțin cam îndrăzneț, va scrie în *De la Philosophie de la Nature* (1770), după ce l-a citat: „Sfinxul, pe care acest anticar l-a descris atât de bine în cartea sa, ar trebui să ofere cheia acestei enigme", iar ceva mai departe va lua în derâdere „pretinsa influență a creierului mamei asupra fetusului"[1]. Pentru a regăsi comentarii specifice referitoare la imaginea magică, trebuie să ne întoarcem iarăși către paznicii flăcărilor esoterice, de pildă către Georg von Welling (*alias* Salwigt), autorul unui *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum* publicat în 1719, care va avea parte de mai multe reeditări[2] și de care s-a interesat tânărul Goethe. Comentând Epistola către Evrei, 11, 1, el spune că credința este *wahrhafte Einbildung*, sau *impressio imaginationis* a lucrurilor care nu se văd. Și adaugă:

> *Fiecare e atras, după moartea sa, de razele imaginației sale, ca de un magnet puternic, spre ceea ce a imaginat în timpul vieții, și atunci i se va întâmpla ce stă scris în Apocalipsa, 14, 13: „Căci faptele lor vin cu ei" [...]. Efectele închipuirii noastre sunt de nepătruns și aproape de neînțeles, după cum ne învață experiența de zi cu zi a femeilor însărcinate. Ce efecte stranii a avut imaginația lor* (Imagination oder Einbildungskraft) *asupra rodului pântecelui lor! Printre alte exemple, pot să-l amintesc într-adevăr pe cel al uneia dintre ele care a văzut când i s-a tăiat cuiva mâna; și atunci ea a născut numaidecât un copil căruia îi lipsea o mână, de parcă aceasta fusese proaspăt tăiată și ciotul încă mai sângera. Nu s-a putut găsi mâna, nici după naștere, nici altminteri mai pe urmă. S-ar putea da și alte exemple de acest fel, și mai înspăimântătoare și de necrezut, dar ar fi cu neputință să le relatăm pe toate. Te întrebi dacă acel copil a avut mână ori nu, sau dacă a pierdut-o din cauza puternicei impresii pricinuite de imaginația mamei sale; și atunci, unde s-a dus acea mână? Pe scurt, radiația* (Strahlung) *exercitată asupra cutărui sau cutărui obiect* (Vorwurf) *sunt virtuțile* (Kräfte) *minții și ale sufletelor noastre, iar cel care le înțelege bine nu*

---

[1] *De la Philosophie de la Nature ou Traité de morale pour le genre humain, tiré de la philosophie fondée sur la Nature*, ed. a 7-a, t. X, 1804, pp. 73, 338.

[2] Despre Georg von Welling, cf. Petra JUNGMAYR, *Georg von Welling (1655-1727)*, Stuttgart, F. Steiner, 1990.

va fi oare capabil să facă minuni de adevărată şi de falsă ori diabolică Magia[1]*?*

Welling se arată aici, ca în multe alte pasaje din cartea sa, discipol al lui Paracelsus. Apare semnificativ şi faptul că el amestecă o exegeză a unui pasaj paulinian despre credinţă cu o istorioară de genul celor care îi încântaseră pe Montaigne şi pe medicii din Renaştere şi din veacul al XVII-lea. Friedrich Christoph Œtinger, prea speculativ pentru a se preocupa de acest soi de istorisiri, dă în 1776 (*Dicţionar biblic şi emblematic*) imaginaţiei o definiţie care interesează subiectul nostru:

> *Imaginaţia poate fi la început un gând fără substanţă; apoi însă ea se face substanţă, şi nu mai este un nimic, ci un ceva care s-a dezvoltat organic, deşi s-a zămislit din sine însuşi. Fii deci cu băgare de seamă*[2].

Cu William Blake, gândirea romantică nu e departe; există uneori la el un fel de îndreptare către teoria lui Fichte despre imaginaţia creatoare:

> *În inima voastră purtaţi cerul vostru şi pământul vostru, şi tot ce priviţi, cu toate că pare a fi în afară, este înăuntru, în*

---

[1] Georg von WELLING, *op. cit.*, ed. din 1784 (Frankfurt şi Leipzig), p. 258.

[2] F. Ch. ŒTINGER, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1776, p. 354 (reed. anastatică, Hildesheim, Olms, 1969): „*Die Bildungs-Kraft kan Anfangs seyn als ein Gedank ohne Wesen; hernach aber macht sie sich Wesen, und ist nicht ein Nichts, sondern ein erwachsenes doch selbst gebohrnes Etwas, dafür hüte dich.*" În epoca în care cazurile de vampirism făceau să curgă cea mai multă cerneală, adică în anii 1730, unii vampirologi le atribuiau efectelor magice ale unei imaginaţii proprii sufletului vegetativ al mortului. Cf., de exemplu, Michael RANFT, *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern...*, Leipzig, 1734, pp. 140 sqq. (cf. în legătură cu acest subiect A. FAIVRE, „Du vampire villageois aux discours des clercs", in *Les Vampires* [lucrare colectivă], Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1993, pp. 58 sqq.). Într-un context cu totul diferit (dar Œtinger ar face într-un fel legătura între cele două), contele Zinzendorf conferă imaginaţiei o putere asemănătoare celei pe care ea o avea la Böhme, dar limitată, pare-se, la creaţia divină (Dumnezeu „imaginează" în Înţelepciune); în orice caz, el nu explicitează speculaţia böhmeană asupra imaginaţiei, în ceea ce priveşte viaţa intradivină, ci îi acordă mai cu seamă un loc primordial în viaţa credinciosului („Credinţa substanţială şi imaginaţia sunt totuna", scrie el); cf. Pierre DEGHAYE, *La Doctrine ésotérique de Zinzendorf*, Paris, Klincksieck, 1969, pp. 591 sqq.

imaginația voastră, pentru care această lume pieritoare nu e decât o umbră[1].

Cum se întâmplă adesea la acești autori, cuvântul „imaginație" capătă la Blake sensuri diferite, în funcție de context. El poate să însemne „facultatea viziunii" (clarviziune) sau „spirit de profeție", dar și „existență spirituală" sau „corp spiritual"[2]. Acest ultim sens este cel care ne interesează. Blake scrie în *Jerusalem*: „*Imagination, the Divine Body*"[3]; iar altundeva:

> *Toate lucrurile sunt cuprinse, sub aceste forme eterne, în corpul divin al Mântuitorului, adevărata viță-de-vie a Eternității, imaginația omenească*[4].

Imaginația este deci partea spirituală a omului, cea care, provenită din Dumnezeu însuși, posedă viziunea oricărui lucru. Concluziile le vor trage Saint-Martin și Novalis.

Pentru Filozoful necunoscut, imaginația poate fi „facultatea de a-ți reprezenta ființe bizare și îmbinări monstruoase" care sunt „făpturi himerice sau produse ale unor părți adăugate". Este, dacă vreți, *fantasia*, falsa imaginație, după Paracelsus. Saint-Martin nu insistă asupra acestui aspect secundar, ci dezvoltă mai degrabă o teorie a imaginației creatoare pe care noțiunea de „magism" ne permite să o înțelegem în linii mari. Mai întâi, pe plan divin, Dumnezeu se manifestă *ad extra* prin Sophia, dar și prin intermediul altor oglinzi, care pretind la rândul lor noi oglinzi în care să se reflecte, aceste „milioane de ființe spirite" îngăduindu-i lui Dumnezeu să se cunoască pe sine însuși în același timp în care „își ține

---

[1] „[...] in your Bosom you hear your Heaven and Earth; and all you behold, tho'it appears Without, it is Within in your Imagination, of which this World of Mortality is but a Shadow" (Jerusalem, 71, 17, citat și tradus de Jacques ROOS, *Aspects littéraires du mysticisme philosophique et l'influence de Böhme et de Swedenborg au début du romantisme: William Blake, Novalis, Ballanche*, Strasbourg, Heitz, 1951, pp. 69 sq.).

[2] *Ibid.*, p. 70.

[3] *Ibid.*, p. 70. *Jerusalem*, 74, 13.

[4] „All things are comprehended in these Eternal Forms in the divine body of the Saviour, the True Vine of Eternity, The Human Imagination" (Catalog 1810, citat și tradus în *ibid.*, p. 70).

propriul pântece învăluit în inefabilul său magism". Acest magism divin tinde să „ne dezvăluie sclipirile eternei măreții", dar numai „nelăsând să răzbată din razele sale decât atât cât se cuvine pentru a o face să fie iubită" și în așa fel încât omul să nu poată „s-o apuce și să-și însușească principiul ei". Apoi, pe planul Naturii, există de asemenea un magism, care e triplu. Primul se confundă mai mult sau mai puțin cu magismul divin, deoarece este însăși zămislirea divină sau „vălul lucrurilor" care lasă să se strecoare ceea ce mintea poate să suporte (Lucifer, conform unor tradiții învecinate, a sucombat la o radiație prea puternică). Este capacitatea pe care o are Natura de a-l manifesta pe Dumnezeu, mijlocul de trecere permanentă de la starea de dispersie sau de indiferență – „abisală", spunea Böhme – la cea de sensibilizare. Dar Căderea a desfigurat universul originar și de aceea trebuie să se exercite un alt magism, universal-actual, care slujește drept zid de apărare împotriva Dușmanului speciei umane și ferește „dureroasele noastre senzații de domnia ororii și a infecției" consecutive Căderii[1]. Principiul acestor două magisme naturale – cel al naturii reale sau originare și universalul actual – este însă același:

> *În acest sens, fiecare produs particular al naturii are de asemeni magismul său; căci fiecare dintre ele în particular, cum ar fi o floare, o sare, un animal, o substanță metalică, este un medium între proprietățile invizibile și intangibile care sunt în rădăcina sa, în principiul său de viață sau în esențele sale fundamentale, și între calitățile tangibile care emană din acel produs și care ni se manifestă prin intermediul său. În acest medium se elaborează și se pregătește tot ce trebuie să rezulte din fiecare produs; or, acest loc de pregătire, acest laborator, în sfârșit, în care nu putem să pătrundem fără a-l distruge, este, chiar din acest motiv, un adevărat magism pentru noi, deși putem cunoaște numărul de mecanisme ce concură la a-l produce, și chiar legea care îi orientează efectul. Principiul acestui demers ascuns este întemeiat pe însăși zămislirea*

[1] Louis-Claude de SAINT-MARTIN, *Le Ministère de l'homme-esprit*, Paris, Migneret, 1802 (cf. în special pp. VIII, 82, 396); *De l'esprit des choses*, Paris, Laran, anul VIII (cf. în special pp. 32, 45 sqq., 50, 128). Cf. comentariul pe care îl face asupra acestor texte Annie BECQ, *op. cit.* (*supra*, n. 1, p. 214), pp. 865-873.

divină, la care mediumul etern serveşte veşnic drept trecere la infinita imensitate a esenţelor universale [...], astfel că toate mediumurile naturii actuale, toate cele ale naturii spirituale nu sunt decât imagini ale acestui medium etern şi primordial[1].

Din nefericire, există şi un al treilea magism natural, consecinţă a Căderii şi care e numit *astral*. Din cauza lui, fiinţa noastră spirituală poate dobândi „imagini dezordonate şi neregulate"; această „regiune activă şi puternică", ale cărei proprietăţi fizice acţionează şi ele asupra corpurilor, ne poate îndepărta de adevărata noastră menire[2]. Or, forma umană a magismului divin este ceea ce Saint-Martin numeşte imaginaţie, iar el chiar foloseşte în legătură cu această chestiune sintagma „imaginaţie magică". Rolul acesteia era de a înfrumuseţa din ce în ce mai mult locul în care trăia omul, de a-i spori tot mai mult perfecţiunea. După Cădere, o parte a acestei imaginaţii ne-a rămas şi ea se manifestă în misiunea noastră regeneratoare. Activitatea omului este deci similară cu cea a lui Dumnezeu, în sensul în care opera universală are ca obiect căutarea unităţii, trecerea de la asenzorial la senzorial[3]. Trebuie aşadar să ne abatem de la magismul sideral generator de opere care se înscriu contra proiectului de armonie şi de restaurare universale. Dumnezeu are nevoie de noi, Natura, de asemenea, „căci adevărat este că nu există fiinţă care să nu aibă misiunea de a-şi zămisli tatăl". Să fim deci oglinda lui Dumnezeu şi a Naturii; prin „oglindă" nu trebuie să înţelegem ceea ce poate doar să oglindească în mod pasiv, ci şi ceea ce concentrează, adună, face să încolţească, să crească, să se treacă de la dispersie la unitatea persoanei. Corpul fiinţelor, „în loc de a fi o închisoare pentru ele, ar trebui să fie ca o oglindă care să le ajute să-şi adune şi să-şi dezvolte minunile"[4]. Oglindă, magism, imaginaţie... Trei termeni

---

[1] Louis-Claude de SAINT-MARTIN, *Le Ministère de l'homme-esprit*, pp. 82 sq.

[2] *Id.*, *Des erreurs et de la vérité*, Edinburgh (Paris), 1775, p. 502; *Le Ministère de l'homme-esprit*, pp. 30, 392; *De l'esprit des choses*, pp. 190 sq., 199.

[3] *Id.*, *De l'esprit des choses*, p. 31.

[4] *Ibid.*, pp. 36 sq., 45 sq., 140, 267. A. BECQ (art. citat, pp. 423 sq.) propune să se facă o apropiere între aceste oglinzi şi cele ale lui Baudelaire: „oglinzile întunecate şi plângăreţe" din *Binecuvântare*, „oglinzile cernite" din *Moartea amanţilor*. În legătură cu trecerea la „persoană", ea evocă personalismul lui Böhme şi apropie

aproape sinonimi care încearcă să exprime în mod complementar şi să lămurească o noţiune fundamentală a antropologiei saint-martiniene: imaginaţia nu este o facultate printre altele, ci o vocaţie primă ca misiune şi putere de a reflecta, a realiza, a propaga, a recrea; putere demiurgică, desigur, dar întemeiată din punct de vedere teogonic şi antropogonic.

Dupont de Nemours, contemporan cu Saint-Martin şi paznic al unei scântei, cel puţin, din acea flacără esoterică pe care Saint-Martin o poartă atât de sus, a publicat în 1793 o *Philosophie de l'Univers* care, sub anumite aspecte, ţine incontestabil de Iluminismul epocii. După consideraţii neaşteptate cu privire la stridiile care ignoră prezenţa noastră după cum şi noi o ignorăm pe cea a Spiritelor superioare nouă şi dintre care unele poate „călătoresc din glob în glob"[1], Dupont de Nemours spune că el concepe imaginaţia ca pe „un simţ intermediar, ca pe o punte între regnul animal terestru şi celelalte regnuri de un ordin mai înalt"[2]. La drept vorbind, ea îşi regăseşte aici rolul de mediator magic între spirit şi materie, mai mult prelungind raţiunea decât înlocuind-o cu adevărat, făcând-o accesibilă unei supra-naturi[3]. Deşi Dupont de Nemours nu pronunţă sintagma „mediator plastic", ideea e totuşi prezentă. Într-adevăr, este „foarte natural" ca fiinţele inteligente create să simtă nevoia de a însufleţi corpuri, deoarece...

> *...formate în sânul Materiei, unică* Soţie a lui DUMNEZEU, *ele au fost făcute pentru corpuri şi poate cu un fel de corp extrem de uşor şi subtil, putând să se amestece cu cele pe care noi le numim organizate, după cum alcoolul cu apa, şi înzestrat fiind cu o expansibilitate voluntară şi spontană ce imprimă corpurilor organizate cu care sunt unite o mişcare aparent contrară*

---

acest aspect de rolul oglinzii despre care vorbeşte Jacques Lacan cu privire la constituirea subiectului.

[1] DUPONT DE NEMOURS, *Philosophie de l'Univers*, Paris, Éd. de Fructidor, anul VII (această a doua ediţie este cea pe care o folosesc aici), pp. 128-133. El neagă, firește, că ar face parte „dintre Creştinii moderni, Cabalişti, Iluminaţi, Musulmani şi Magi", dar lucrarea sa vorbeşte totuşi pentru el.

[2] *Ibid.*, p. 152.

[3] Cf. Annie BECQ, *op. cit.*, pp. 666 sq.; „La tradition ésotérique", in *Histoire littéraire de la France*, t. VII, pp. 213-214; şi „Dupont de Nemours", in *Dictionnaire universel de la Franc-Maçonnerie*, Paris, P.U.F., 1974.

legilor mecanicii; aşa cum expansibilitatea aerului închis în salpetru, excitată brusc de aprinderea sulfului şi-a cărbunelui, lansează o ghiulea de tun într-un mod care, celor ce nu-i cunosc teoria, li se pare a contraveni legilor gravitaţiei[1].

În fond, orice fiinţă „inteligentă" suferă dacă se vede lipsită de corp, şi când i se întâmplă asta nu are linişte până ce nu se întrupează din nou; după moarte – după privarea de corp – ea supravieţuieşte învelişului său, dar rămâne în starea de „monadă" păstrând amintirea întregului său trecut, aşteptând „să administreze un corp oarecare"[2]. Imaginaţia este legată aici de noţiunea de întrupare, ceea ce e cum nu se poate mai conform cu hermetismul creştin. Înaintea lui Baader, care va relua de la Saint-Martin metafora oglinzii şi de la acest hermetism creştin în general pe cea a mediatorului plastic, alţi romantici germani vor vorbi despre imaginaţia magică.

Pentru Novalis, omul e în sincronie cu ritmul universului, ceea ce îl face capabil să modifice universul. Dacă vrei intens ceva ce-ţi reprezinţi în mod desluşit, e cu putinţă să transformi acel ceva într-un fenomen al lumii exterioare. Altfel spus, lumea poate fi influenţată în mod material şi vizibil de o voinţă intensivă: „Magul fizic ştie să însufleţească Natura şi să o trateze după voia sa, cum face cu propriul său trup"[3]. Acesta este *idealismul magic* al lui Novalis, dacă la aceasta adăugăm ideea de reciprocitate:

Dacă nu izbutiţi să faceţi din gândurile voastre lucruri exterioare, atunci faceţi ca lucrurile exterioare măcar să devină gânduri: dacă nu puteţi să transformaţi un gând în suflet autonom, atunci măcar procedaţi invers cu lucrurile exterioare şi transformaţi-le în gânduri. Cele două operaţii sunt identice (adică ele constituie o unitate dialectică). Cel ce

---

[1] DUPONT DE NEMOURS, *Philosophie de l'Univers*, pp. 171 sq.

[2] *Ibid.*, pp. 173 sq. Nu este totuşi vorba, pare-se, de „reîncarnare", deoarece un acelaşi Spirit dobândeşte corp în mod diferit de fiecare dată, după cum Dupont de Nemours sugerează prin exemplul purgatoriului sau al omizii care devine fluture.

[3] *„Der physische Magus weiß die Natur zu beleben, und willkürlich, wie seinen Leib, zu behandeln."* Citat de Walter D. WETZELS, *Johann Wilhelm Ritter, Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik*, Berlin şi New York, De Gruyter, 1973, col. „Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker", N.F. 59, vol. 183, p. 118.

le stăpâneşte la perfecţie pe amândouă este idealistul magic. Perfecţiunea fiecăreia dintre aceste două operaţii nu ar depinde oare de perfecţiunea celeilalte?[1]

DE LA FILOZOFIA ROMANTICĂ A NATURII LA SFERELE DE INFLUENŢĂ OCULTISTE

Între Louis-Claude de Saint-Martin şi Novalis, pe de o parte, şi Johann Wilhelm Ritter şi Franz von Baader, pe de altă parte, ruptura este doar cronologică: toţi patru împărtăşesc o atitudine de spirit comparabilă în puncte esenţiale, încât ceea ce se numeşte Iluminismul secolului al XVIII-lea, în accepţia sa esoterică, se prelungeşte dincolo de Primul Imperiu. Să evocăm câteva dintre discursurile cele mai remarcabile în legătură cu *vis imaginativa* încă din primii ani ai secolului al XIX-lea începând cu Ritter. Discipol şi prieten al lui Novalis, descoperitor al razelor ultraviolete şi al mai multor teorii ale fizicii, el este totodată, din punct de vedere cronologic, unul dintre cei dintâi *Naturphilosophen* romantici germani. În 1808, Ritter încearcă să demonstreze ştiinţific că idealismul magic al lui Novalis a devenit o realitate. Să observăm, explică el, o bilă de zinc ţinută în palma unei mâini umede şi nemişcate; vom constata că ea descrie, dacă experimentatorul vrea asta, cercuri asemănătoare celor pe care Pământul le descrie în jurul Soarelui. Astfel, conchide Ritter, dacă înainte se ştia că organismul universului se reflectă în corpul omului, se poate demonstra acum că acesta e capabil, printr-o acţiune conştientă, să manifeste această corespondenţă: bila ne urmează după cum planeta urmează Soarele. În lucrarea sa despre siderism (*Der Siderismus*, 1808), Ritter dezvoltă ideea că astfel de rotaţii şi „nutaţii" sunt forme de manifestări prin care un corp anorganic îşi conferă în prezenţa omului o aparenţă de viaţă. El numeşte „hieroglife profetice" aceste imitaţii ale parcursului planetelor şi vede în ele o încercare a lumii

[1] Citat de Theodor HAERING, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, Kohlhammer, 1954, p. 380.

anorganice de a se exprima. Prin idealismul magic, omul poate astfel să dea viață naturii; corpurile sunt capabile să ne răspundă prin „planetismul" lor. Ritter îi scrie lui Karl von Hardenberg – fratele lui Novalis – la 1 februarie 1807: „Punctul [de sprijin] cerut de Arhimede s-a găsit. *Vom pune cu adevărat în mișcare Pământul*"[1]. Câteva zile mai devreme (la 11 ianuarie 1807), Schelling, interesat de experiență, îi scrisese lui Hegel:

> *Aici e vorba de o adevărată magie a ființei umane; nici un animal nu e capabil să facă același lucru. Omul se detașează cu adevărat de toate celelalte ființe, ca un Soare printre ele, ele fiind toate planetele sale. Iată că începe* Physica coelestis *sau* uranis, *după cea* terrestris *care exista până acum*[2].

Anumite opere ale lui Schelling permit să se înțeleagă acest entuziasm. Lucrarea sa *Filozofia artei* se inspiră într-adevăr din concepția böhmeană despre imaginație înțeleasă ca facultate de a materializa ideea, de a o face vizibilă, de a realiza astfel sinteza infinitului cu determinarea formei[3]. Cu toate acestea, Schelling nu reține cu adevărat noțiunea paracelsiană de *Einbildungskraft*, și nici pe cea böhmeană de *Imagination*; el o transformă în *Kraft der Ineinsbildung, auf welcher alle Schöpfung beruht* – energie formatoare în Unul și pe care se sprijină orice creație. Subiectivitatea nu exista deloc la Paracelsus și la Böhme; ea apare o dată cu romanticii germani, amestecată în concepția lor despre genialitate, despre expresivitate, despre originalitate. Pentru Paracelsus și pentru Böhme, a imagina însemna „a corespunde în lumina naturală, și într-o experiență *sui generis*, cu plenitudinea invizibilă a lumii, a omului și a lucrurilor"[4]. Magia rezulta nu atât dintr-o intenție, cât dintr-o armonie sau dintr-un proces naturale. În mod curios, gândirea lui Fichte, deși dezbărată de orice magie în sensul acesta, reține de la Böhme nu doar ideea despre o voință-tendință care devine conștientă de sine simțind rezistență, ci și pe aceea despre imaginația

[1] „*Der Punkt, den Archimedes forderte, ist gefunden. Wir werden die Erde wirklich bewegen.*" Citat, ca și experiența rezumată aici, de Walter D. WETZELS, *op. cit.*

[2] Traducere [franceză] după W.D. WETZELS, *ibid.*

[3] Cf. Alexandre KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme*, *op. cit.*, p. 506.

[4] Lucien BRAUN, art. citat, p. 67.

creatoare ce dă naştere lumii perceptibile şi transpune spiritul „în forme şi în culori". De aceea Novalis a crezut că descoperă în doctrina despre imaginaţie a lui Fichte cheia unei concepţii uitate prin intermediul căreia regăsea accentele lui Böhme şi Paracelsus, cu toate că amprenta kantiană era prea evidentă la Fichte pentru ca Novalis să poată vedea în el un adevărat continuator al lui Böhme[1]. Fapt este că, după Fichte, dacă realitatea empirică este doar produsul unei imaginaţii aproape atotputernice a Eului, a subiectului, nu mai există magie de vreme ce totul e magie. Nu mai există acţiuni magice. Caracterul extraordinar al acestei pretenţii a unei imaginaţii ce dă naştere *întregii* lumi perceptibile, mai puţin ipotetic formulate şi mai concret apărate decât la Berkeley, alăturat activităţii intense a acestei gândiri reactivate de cea a lui Schelling care, la rândul său, o relansează neîncetat pe cea a lui Fichte, iată ce va fi contribuit din plin la crearea acelui climat fără asemănare al romantismului de la Jena, cu opoziţiile sale interne, şi ele atât de caracteristice. Căci dacă se admite, potrivit cu *Wissenschaftslehre* (1794), că obiectul nu mai e determinat pornind de la el însuşi, ci de la subiect, atunci universul devine spiritual, realitatea este lumea-oglindă a conştiinţei. Teorie care – nu vom repeta niciodată îndeajuns acest lucru – rămâne totuşi în ochii unui Novalis, ca şi în cei ai unui Baader, iremediabil viciată de abstracţie, impresie pe care o confirmă de asemenea însuşi stilul lui Fichte – căci, în cele din urmă, există prea multă „spiritualitate" şi nu destulă întrupare. Schelling restabileşte deci realitatea lumii exterioare transformând monologul Eului fichtean într-un dialog al acestui Eu cu stadiile preliminare „obiective" ale conştiinţei, care ele însele corespund formelor diverse şi succesive ale Naturii. Dar Baader va putea spune că la Schelling există prea mult naturalism. De aceea lui Baader îi va reveni sarcina de a rezolva problema în mod teozofic făcând trimitere la hermetismul creştin, ai cărui doi reprezentanţi principali fuseseră, după părerea sa, înaintea preţuitului său Saint-Martin, Paracelsus şi Böhme.

[1] A. KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme*, *op. cit.*, pp. 505 sq. Să semnalăm şi un pasaj în care Schopenhauer se exprimă, referitor la imaginaţia creatoare, într-un sens apropiat: pp. 319 sqq. in *Über den Willen in der Natur* (vol. III din *Werke*, Insel Verlag).

Baader vorbeşte deseori despre imaginaţie, în texte foarte dispersate care ar merita fiecare în parte un studiu şi, în plus, reflecţiile sale în legătură cu *vis imaginativa* nu se pot separa nicicum de cele care se referă la imaginaţia creatoare în general. Mergând pe urmele lui Paracelsus şi Böhme, el face distincţie între imaginaţia neputincioasă, sterilă, şi cea creatoare (*schöpferische Einbildung*), cu adevărat rodnică atât în subiect, cât şi în afara lui[1]. El prezintă, mai cu seamă, o veritabilă teorie a imaginaţiei. Baader distinge mai întâi, în Natură şi în om, o dublă imaginaţie: cea activă şi cea reactivă (care nu trebuie confundată cu imaginaţia neputincioasă sau sterilă). Astfel, există dorinţa activă a omului şi nostalgia sa (*Sehnen, Sucht*) sau, în afara omului, imaginaţia siderică (activă) şi imaginaţia lumii elementare (reactivă); la fel, se pot distinge lumina strălucitoare şi lumina fosforescentă, Soarele şi Luna, nervii şi ganglionii. Baader se miră că filozofii Naturii din vremea sa, deşi predispuşi să caute pretutindeni polarităţi, nu s-au sinchisit de aceasta. Pentru a-şi ilustra teza, el propune exemplul unui artist care pictează un leu şi căruia în general îi reuşeşte tabloul. Aceasta, explică Baader, se întâmplă pentru că natura psihică-plastică (activă), producătoare de lei reali, şi-a continuat opera nu numai în creaţia animală, ci, de această dată, şi în imaginaţia (reactivă) a artistului: „Aceeaşi Natură este cea care creează formele naturale ale leului şi, de asemenea, proiectează tipul acestui animal în imaginaţia omului“[2]. Există aşadar chiar în Natură o imaginaţie activă şi creatoare, rădăcină şi început al oricărei producţii, *primus motor creans*.

Dar cum funcţionează această articulaţie între cele două imaginaţii? Aici intervine simbolica baaderiană a oglinzii. Pentru a exista creaţie în indiferent ce domeniu, trebuie să se opereze o conjuncţie a două elemente (activ şi reactiv), ca foamea şi mâncarea, dorinţa bărbatului şi a femeii – sau, în planul divin, Tatăl etern şi Sophia. Din această conjuncţie va rezulta un *genitus*: copilul, fiul,

---

[1] Cf., de exemplu, *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1851-1860, editate de Franz Hoffmann, reed. anastatică Aalen, 1963, IV, pp. 307 sq. (text din 1837).

[2] *Ibid.*, IV, pp. 307 sq.; IX, pp. 218 sq. (text din 1838). *„Es ist dieselbe Natur, welche den Löwen creatürlich gestaltet, und welche in das Imaginativum des Menschen den Typus dieses Thieres projicirt“* (VII, p. 411; text din 1836).

sau acțiunea pozitivă a hranei asupra trupului. Or, această conjuncție nu se efectuează decât dacă imaginația activă își manifestă puterea, adică dacă „voința intră în oglinda sa". Dorința mea trebuie să se proiecteze în obiectul râvnit, să se oglindească mai întâi în el[1]; atunci obiectul mă vede, devine datorită privirii mele o imagine vie care se vede pe ea însăși și se verifică în mine. Baader întemeiază pe acest proces noțiunea sa de *magic*, deoarece apropie, prin paronomază: a oglindi [*mirer*], a admira, miracol, *Magnet*, *mag*, *vermag* („îmi place", „pot")[2]. Tot ce există are o origine magică și provine din imaginație, adică din pătrunderea imaginației în oglinzi[3].

În diferite locuri din opera sa, el precizează ce înțelege prin „oglindă". O oglindă posedă, virtual, toate formele posibile. O imagine se va reflecta în ea; dorința (*Begierde*) este cea care o va crea, o va face substanțială (*wesentlich*). Ochiul nostru, el însuși oglindă, este o potențialitate a tuturor formelor posibile. Imaginea corporală care se va reflecta în el va da naștere unei forme interioare, „magice", care la rândul său, dacă există dorință și nu doar simplă percepție vizuală, va „origina" (*ist Ursache*) obiectul perceput. Astfel, imaginea obiectului aflat inițial în afara mea și forma dinăuntrul meu pe care această imagine a zămislit-o în mine se vor „origina" una pe cealaltă conform unui proces de reciprocitate. Ceea ce Baader numește „imaginație" este deci o zămislire reciprocă, o formație (*Gestaltung*) magică tinzând spre propria sa realizare din clipa în care intervine medierea dorinței, datorită căreia forma magică trece din potență în act. Orice realitate este rezultatul imaginației, adică al acestei zămisliri reciproce care e medierea în lipsa căreia subiectul și obiectul rămân separate. Imaginația este pătrunderea voinței într-o oglindă; de aici înainte, în plan divin, ceea ce vechii evrei numesc „Sophia", hinduși – „Maya", grecii – „Idea" corespunde aceluiași concept de „oglindire" (*Spiegelung*; *speculatio*)[4]: Böhme spunea că Dumnezeu „imaginează" în Sophia. În plan uman,

[1] *Ibid.*, IX, pp. 218 sq. (text din 1838).

[2] *Ibid.*, X, pp. 30 sq. (text din 1839). Cf. și *supra*, p. 207.

[3] *Ibid.*, IX, pp. 218 sq. (text din 1838). Cf. și *infra*, la capitolul următor.

[4] *Ibid.*, XIII, pp. 139 sq.; IX, pp. 218 sq. (text din 1838). Orice *speculatio* este *imaginatio*, iar dacă ajunge la efectivitate este o adevărată *Eingeburt* interioară.

de asemenea, eu sunt oglinda în care priveşte Dumnezeu şi prin care, în acelaşi timp, râvneşte la mine regiunea întunecată. Pot atunci să răspund privirii – imaginaţiei – lui Dumnezeu sau celei a forţelor întunericului. Contemplând – imaginând – Slava Domnului care ne priveşte – ne imaginează –, suntem transformaţi în el[1]. Căci a imagina sau a dori în ceva înseamnă a te dărui acelui ceva în care pătrunzi. Ne formăm după imaginea a ceea ce putem privi, a ceea ce iubim, a celui sau celei pe care îi iubim, ceea ce face cu putinţă dragostea şi zămislirea[2]. Această „putere plastică" pe care o reprezintă imaginaţia nu acţionează deci numai asupra lumii exterioare pentru a o forma sau a o transforma, ci ne modifică şi pe noi înşine în chip magic.

O asemenea concepţie despre imaginea creatoare are, firește, implicaţii importante în plan cosmic. Baader subscrie la ideea böhmeană conform căreia, în virtutea „legii reflectării", două entităţi nu se cunosc una pe cealaltă şi nu creează ceva nou pornind de la această cunoaştere reciprocă decât dacă „pătrund" şi una, şi cealaltă într-o oglindă care le e superioară, care le depăşeşte – o a treia oglindă, aşadar, care se adaugă oglinzilor celor două entităţi, dar de care ele vor depinde. Mereu preocupat să introducă ierarhii, el stabileşte una şi între cele două entităţi iniţiale. Astfel omul dinaintea căderii trebuia să fie purtătorul corporal (*leibhaft*) al imaginii lui Dumnezeu, oglinda sa, pentru a transmite întregii Naturi lumina divină pe care-o primea. Natura era deci ea însăşi oglinda omului; deşi era şi cea a lui Dumnezeu, ea avea nevoie de cea a omului. Adam cel originar pătrundea în această Natură, în toate creaturile situate mai prejos de el, pentru a se afla în ele ca într-o oglindă, prin proiectarea puterii sale în ele. Această proiecţie activă este un *Fiat* care eliberează din forma sa „labirintică" forma observată, îi conferă un sens, o direcţie, o consistenţă. De aici înainte, imaginaţiei pasive sau reactive a omului în Dumnezeu trebuia să-i corespundă imaginaţia sa activă în (*in die*) Natură, însuşi temeiul puterilor sale magice originare[3]. Adam trebuia să slujească în acelaşi timp

[1] *Ibid.*, X, pp. 227 sq. (text din 1841); II, p. 511 (text din 1833).
[2] *Ibid.*, X, p. 16 (text din 1830).
[3] *Ibid.*, XIII, p. 127 (text din 1833).

drept mediator între Dumnezeu şi Natura creată, şi drept temniţă demonilor. Omul a căzut la rândul său, dar a păstrat, cel puţin virtual, o parte din puterile sale pierdute, iar Natura însăşi, cum spune Sfântul Pavel (Romani, 8, 19-22), îşi aşteaptă încă de la om eliberarea.

Acesta e procesul a ceea ce Baader numeşte imaginaţie, sau *Inbildung*, sau *Einbildung als Hineinbildung*[1]. Prefixele *In*, *Ein*, *Hinein* îi permit să stabilească o sinonimie între *imaginare* şi *informare*, între *Ein-bildung* şi *In-bildung*, căci este vorba într-adevăr de „formare în" atât pentru creaturile cugetătoare, cât şi pentru cele necugetătoare; toate au un *imaginativum* al lor[2], fiindcă „dorinţa imaginantă" (*imaginierende Begierde*) există pretutindeni, nu doar în Dumnezeu, în om sau în animal: Natura întreagă nu e decât *Imaginieren* şi *Begehren*. De exemplu, conjuncţia „instinctului formator imaginant" (*imaginierender Bildungstrieb*) al unui astru cu cel al Pământului produce o substanţă spirituală, o *idea formatrix*, susceptibilă de a modifica elementele Pământului[3]. Baader vede efectele acestei puteri formatoare, creatoare şi plastice care este imaginaţia în talismane, deoarece acestea conţin, închid în ele signatura spiritului căruia îi servesc drept un fel de corp organic. Obiectele magice, în sensul curent al termenului, sunt rezultatul acestei facultăţi. A imagina înseamnă „a acţiona *per imaginem*"[4].

Orice fiinţă poartă în sine imaginea celei ce îi este superioară; cu ajutorul acestei imagini, cea de-a doua o posedă pe cea dintâi ca pe propriul său organ sau „port-nume", iar dependenţa celei inferioare de cea superioară are loc prin intermediul unei *Inbildung* a celei superioare în cea inferioară. Dacă cea superioară este aceea care depinde de cea inferioară, vom avea de-a face cu o *Inbildung* anormală, monstruoasă şi cât se poate de vie, substanţă spirituală, fără doar şi poate, dar nu neapărat inteligentă, pe care Paracelsus şi apoi Böhme au numit-o un *evestrum* şi care după moarte ne chinuieşte (*turbiren*), ţinându-ne departe de regiunea luminii; este rezultatul unei imaginaţii decăzute. În fond, căderea lui Adam a creat un gigantic *evestrum* al cărui stigmat îl poartă starea noastră

[1] *Ibid.*, XIII, p. 216 (text din 1833).
[2] *Ibid.*, IV, pp. 307 sq. (text din 1837).
[3] *Ibid.*, II, pp. 266 sq. (text din 1822-1824).
[4] *Ibid.*, IX, pp. 182 sq. (text din 1838).

actuală. Rămâne încă posibil, din nefericire, să zămislim prin imaginație, într-o regiune inferioară nouă, o asemenea substanță spirituală, așa cum copilul unui tată nobil și al unei mame plebee va fi întotdeauna mai nobil decât mama sa, dar nu se va compara cu tatăl[1]. Să supraveghem deci această regină a facultăților: e mult mai ușor să evităm mariajul magic care generează un *evestrum* decât să-l omorâm pe acesta o dată conceput, după cum este și mai greu să te descotorosești de un copil decât să avortezi[2].

Există, după Saint-Martin, alte puncte de vedere asupra imaginației la fel de interesante ca ale lui Baader? Este îndoielnic; cu toate acestea, literatura romantică germană – poezie și roman – ar fi în măsură să furnizeze destule exemple de imaginație magică, investigație pe care încă nu am întreprins-o. În romanul fantastic *Isabella von Ägypten* de Achim von Arnim, Isabella și Braka evocă povestea lui Piele-de-urs, personaj de basm popular, și atunci Piele-de-urs li se înfățișează, însoțindu-i de-a lungul propriei lor povești, până la sfârșitul romanului. Iar în povestirea *Der unheimliche Gast* (apărută în culegerea *Die Serapionsbrüder*, 1819-1821), E.T.A. Hoffmann vorbește despre o forță psihică îndeajuns de puternică pentru a țese o pânză de foc în jurul unei victime. Acestea fiind zise, tema *vis imaginativa* e relativ rară la *Naturphilosophen*, exceptându-i, bineînțeles, pe Ritter, Novalis sau Baader. Gotthilf Heinrich Schubert ar dezamăgi în această privință, deși în opinia lui imaginația umană seamănă mult cu facultatea creatoare a lui Dumnezeu și cu toate că el face o distincție între imaginația „creatoare" și cea „reproducătoare", cea de-a doua

[1] *Ibid.*, VII, p. 371 (text din 1836); II, pp. 266 sq. (text din 1822-1824).

[2] *Ibid.*, II, pp. 259 sq. În 1847, BAADER îl citează pe Michael Petöcz, autorul lucrării *Die Welt aus Seelen* (1838), pentru care imaginația creatoare presupune un mag care pătrunde în interiorul a ceea ce vede pentru a suscita în el însuși *idea* acestei contemplații și pentru a repeta apoi în el însuși, genetic, devenirea acelui lucru văzut: *Scimus quae facimus* (*Sämtliche Werke*, III, pp. 378-380). Baader mai spune și că o operă de artă nu există decât în măsura în care el poate s-o reproducă: *ibid.*, XIII, p. 139. Comentându-l pe Petöcz, Baader adaugă și că, într-adevăr, contemplația nu e suficientă și nu trebuie să se confunde *idea* încă mută și magică cu *idea* vorbitoare, reală și vie (Verbul), nici cu învelișul sau corpul acestui Verb vorbitor (acest înveliș este Verbul rostit, reprezentarea exterioară) (*ibid.*, III, pp. 378-380).

fiind orientată spre ceea ce este terestru sau a devenit corporal[1]. Carl August von Eschenmayer arată că nu trebuie să se confunde *Phantasie* şi *Einbildungskraft*[2], în timp ce discipolul său, Philipp Heinrich Werner, propune o destul de frumoasă definiţie a imaginaţiei creatoare[3]; ei o numesc „*Phantasie*", rezervând termenul de *Einbildungskraft* facultăţii necreatoare[4]. Joseph Ennemoser, al cărui interes pentru ocultism şi fantastic fusese deja remarcat de Albert Béguin[5], însuşindu-şi ideea de imagine creatoare, asociază, în *Istoria Magiei*: *Magnet, magia, imago*[6], şi consideră omul

[1] Gotthilf Heinrich SCHUBERT, *Die Geschichte der Seele*, ed. a 2-a, Stuttgart şi Tübingen, 1833, pp. 567-568, 580. El distinge *schöpferische*, *erfindende* şi *reproduzierende Einbildungskraft*.

[2] Carl August von ESCHENMAYER, *Versuch, die scheinbare Magie des tierischen Magnetismus aus physiologischen Gesetzen zu erklären*, Stuttgart şi Tübingen, 1816, pp. 44-48.

[3] Philipp Heinrich WERNER, *Die Schutzgeister oder merkwürdige Blicke zweier Scherinnen in die Geisterwelt, nebst der wunderbaren Heilung einer zehn Jahre stumm gewesenen durch den Magnetismus, und einer vergleichenden Übersicht aller bis jetzt beobachteten Erscheinungen desselben*, Cotta, 1839, p. 28: „*Die Phantasie, innig verwandt mit dem höheren Gefühl, könnte man die Sprache desselben nennen. Sie ist das Vermögen der Ideale, der Symbolisierung der Thätigkeiten des Geistes, der diese durch sie im Bilde immer als vollendetes Ganzes, nicht als verständig zusammengeklauftes Aggregat der Seele vorhält.*"

[4] Amândouă, scrie Werner, aparţin sufletului, mediator între minte şi trup, şi sunt capabile să primească „material" din aceste două regiuni. Dar cum *Phantasie* este mai apropiată de Spirit şi de Dumnezeu, imaginile sale sunt mai profunde, mai puţin tulburi, mai puţin senzuale decât la *Einbildungskraft*. Aceasta e doar oglindirea, copia celei dintâi care, ea, este limba lui Dumnezeu. *Phantasie* nu poate să ne arate decât ceea ce este „dat de Dumnezeu". Cf. şi, tot de P.H. WERNER, *Die Symbolik der Sprache mit besonderer Berücksichtigung des Somnambulismus*, Stuttgart şi Tübingen, 1841, pp. 18 sq. Şi Richard BEILHARZ, „Fantaisie et imagination chez Baudelaire, Catherine Crowe et leurs prédécesseurs allemands", in *Baudelaire*, Actes du Colloque de Nice (1967), Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice, 1968, 4-5, p. 32. Beilharz mai notează şi că folosirea termenului de *Phantasie* ca superior lui *Imagination* era curentă în Evul Mediu şi în Germania de la 1800 (cf. şi John BULLITT şi W. Jackson BATE, „Distinctions between Fancy and Imagination", *Modern Language Notes*, LX, 1945, pp. 8-15).

[5] Albert BÉGUIN, *L'Âme romantique et le rêve*, Paris, Corti, ed. din 1963, p. 66.

[6] *Geschichte der Magie*, prima parte a lucrării *Geschichte des thierischen Magnetismus* (ed. a 2-a, 1844), Introducere; B.N. din Paris: cota 8 T b 62q. Cf. şi, de acelaşi autor, *Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion*, 1842, şi

drept creator, deoarece îl imită pe Dumnezeu datorită imaginației sale. Ennemoser scrie:

> *Acțiunea magică asupra altora și la distanță este polul activ al sufletului și al forței vitale, după cum percepția instinctivă în viziunea senzorială (*Sinnesanschauung*) e polul lor pasiv. Nici una nu este mai miraculoasă decât cealaltă. Și așa cum sufletul resimțind în mod vag niște impresii ajunge la reprezentare și la gândire într-o sferă care nu e defel exact pe măsura sa și unde răzbate lumina senzorialului – a naturalului – și a suprasenzorialului – a supranaturalului –, tot așa energia autonomă [*proprie unui individ*] vine, eliberată de ceea ce e mecanic și material, să-și exercite acțiunea în aceeași sferă, în chip la fel de vag conștient pe cât acționează asupra fibrelor musculare cele mai apropiate și asupra membrelor locomotorii*[1].

Ennemoser nu crede totuși că imaginația e capabilă să creeze în mod plastic și fără intermediar obiecte exterioare[2]. Dar Catherine Crowe, în voluminoasa-i lucrare scrisă și publicată cam tot pe atunci și care îl va interesa atât de mult pe Baudelaire, reafirmă fundamentul mitic al imaginației concepute ca putere creatoare. *The Night Side of Nature, or Ghosts and Ghost Seers* (1848)[3],

---

Der Geist des Menschen in der Natur oder die Philosophie in Übereinkunft mit der Naturkunde, 1849 (B.N. din Paris: cota R. 35118).

[1] *Ibid.*, pp. 277 sq.

[2] „*Der Mensch kann durch seine Imagination nicht plasticiren, aber das Geschaffene dominirend imaginiren*" (*ibid.*, pp. 275 sqq.). În epoca filozofilor Naturii apare lucrarea *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts, als Beyträge zur Geschichte der Physiologie in engerer und weiterer Bedeutung*, ed. de Thaddä Anselm RIXNER și Thaddä SIBER, Sulzbach, 1824-1829 (reed.), în care este abordată imaginația la Paracelsus, Van Helmont, Giordano Bruno etc. Să semnalăm de asemenea un text deosebit de inspirat – și halucinant – în care Joseph GÖRRES interpretează cazurile de vampirism ca pe un fenomen de imaginație *post mortem* (produs al sufletului vegetativ), reluând astfel pe cont propriu un tip de discurs deja ilustrat de Michael RANFT în urmă cu un veac (cf. *supra*, n. 2, p. 216): Joseph GÖRRES, „Über Vampyre und Vampyrisirte", 1840, text reprodus in Diether STURM și Klaus VÖLKER, *Von denen Vampiren oder Menschensaugern (Dichtungen und Dokumente)*, München, Carl Hanser, 1968, pp. 495-501.

[3] Apărută la Londra și de mai multe ori reeditată (să semnalăm facsimilul: Londra, The Aquarian Press, 1986, cu o introducere de Colin Wilson). Traducere

lucrare de inspirație romantică și fantastică, face largi împrumuturi, mărturisite de altfel, din autorii germani. Paracelsus, Franz von Baader, Gotthilf Heinrich Schubert, Philipp Heinrich Werner, Carl August von Eschenmayer, Joseph Ennemoser, Justinus Kerner, Johann Friedrich von Meyer, Wilhelm Krause și alții sunt substanțial puși la o contribuție[1] pentru a fi ținută promisiunea atât de ambițioasă și de schubertiană din titlu. Desigur, funcția magică a imaginii nu constituie esențialul scopului urmărit de autoare. Să evidențiem doar pasajele care ne interesează aici; în 1856, Baudelaire va extrage unul, cât se poate de remarcabil, pentru a-i da următoarea traducere:

> *Prin imaginație nu vreau doar să exprim ideea în mod obișnuit implicată în acest cuvânt de care se face atâta abuz și care înseamnă pur și simplu* fantezie, *ci imaginația* creatoare, *care este o funcție mult mai înaltă și care, în măsura în care omul este făcut după chipul și asemănarea Domnului, păstrează o îndepărtată legătură cu acea putere sublimă cu ajutorul căreia Creatorul concepe, creează și își întreține universul*[2].

Când, într-un pasaj scris sub influența istorisirilor lui Kerner despre clarvăzătoarea din Prevorst, Catherine Crowe vorbește de acea „putere care-i îngăduie unui spirit să ia o formă eterică sau să acționeze asupra imaginației constructive a clarvăzătorului, să apară, în fine, îmbrăcat ca în timpul vieții sale“[3], avem de-a face

---

franceză: *Les Côtés obscurs de la nature, ou fantômes et voyants, par Mistress Crowe*, tradusă de Z., Paris, Leymarie, 1900.

[1] Citatele pe care ea le dă din P.H. Werner au fost identificate de BEILHARZ (art. citat *supra*). Saint-Martin este citat de ea la pp. 242 sqq.

[2] Charles BAUDELAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade“, t. II, 1976, pp. 623 sqq. [Trad. rom. de Rodica Lipatti, în *Curiozități estetice*, București, Meridiane, 1971, ușor modificată; la fel și pentru citatele următoare din Baudelaire.] Cf. și notele lui Claude Pichois, în *ibid.*, pp. 1393 sqq. La C. Crowe această frază este precedată de o observație despre dorința și voința intensă ale muribundului, sentimente care acționează asupra sistemului nervos al prietenului îndepărtat, și atunci imaginația acestuia proiectează o formă pe care el o vede ca și cum ar fi obiectivă, „în timp ce acțiunea la distanță a spiritului care se duce pare să consiste într-o puternică voință de a acționa, întărită de credința absolută că lucrul acesta se poate face“ (ed. franceză citată *supra*, n. 3, p. 231), p. 228.

[3] *Ibid.*, p. 295. Se face de mai multe ori aluzie la această „imaginație constructivă a clarvăzătorului“, pe care C. Crowe ezită uneori să o deosebească de palingenezie (cf. pp. 468 sqq., 295).

cu o imaginație mai pasivă, dar tot în mod magic receptoare. Suntem spirit și materie, mai spune ea, legați prin spirit de lumea spirituală, de spiritul absolut; or, „nimeni nu se îndoiește că spiritul poate acționa în chip magic, adică numai prin actul voinței" – oare n-au fost toate lucrurile create de ea și nu datorează ele „constantei sale exercitări" faptul că se mențin? –, prin urmare, pentru „noi, care participăm la natura divină și am fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu", de ce ar fi de mirare „să participăm, în anumite limite, și la această putere magică?"[1]. În legătură cu inevitabilele aluzii la „signaturi ale fetusului", ea adaugă și că, dacă spiritul mamei poate acționa astfel asupra altui organism decât al ei, nu vede de ce spiritul sfinților sau cel al Catherinei Emmerich n-ar acționa asupra propriului lor organism[2]. „Prin forța imaginației, o ființă umană poate face rău altora – chiar până la a ucide un om"[3]. Într-adevăr, de vreme ce între toate lucrurile din Natură există „o interacțiune neîncetată, iar noi suntem membrii unui mare tot", de ce puterea care se poate exercita asupra propriului nostru organism n-ar putea acționa și asupra altora[4]? „Deși limitate ca număr, facultățile noastre sunt de proveniență divină, latente în fiecare dintre noi"; ici și colo, ele răzbat pentru „a-i tulbura pe înțelepți și a-i face să râdă pe proștii care își uită originea și dreptul din naștere"[5].

Se pare că acestea sunt toate pasajele din această masivă lucrare care interesează subiectul nostru. Ele au însă importanță, deoarece cartea a fost mult citită și am văzut ce foloase a tras din ea Baudelaire, pentru care imaginația este „o facultate aproape divină". El scrie: „Vreau să aprind lucrurile cu spiritul meu și să le proiectez reflexul asupra altor spirite"[6] și se arată sensibil la această latură transcendentă a imaginației care pentru el nu este

[1] *Ibid.*, p. 482.
[2] *Ibid.*, p. 488.
[3] *Ibid.*, p. 507.
[4] *Ibid.*, p. 484.
[5] *Ibid.*, p. 311.
[6] Citat de Claude VIGÉE, „La conception de l'imagination chez Baudelaire", in *L'Imagination créatrice*, colocviul de la Poigny (octombrie 1970), Neuchâtel, 1971, p. 17. În urma studiilor consacrate lui Baudelaire și C. Crowe de G.T. Clapton și R. Hugues, Michael Shanks scrie că pasajul citat de Baudelaire „reia destul de îndeaproape distincțiile făcute de Coleridge" (cf. Annie BECQ, art. citat, p. 48).

deci numai o facultate terestră, imanentă: dacă nu ai „un suflet care să arunce o lumină magică şi supranaturală asupra obscurităţii fireşti a lucrurilor, fantezia devine o cumplită inutilitate“[1]. Poetul consideră că imaginile mitice universale provin din „focarul sfânt al razelor dintâi“ şi ţin de imaginaţia creatoare, „această facultate *cardinală* (bogăţia ei nu aminteşte oare idei de purpură?)“[2]. Ceea ce spune Baudelaire despre imaginaţia primă se alătură aşadar ideilor teozofice: mai întâi are loc explozia energiei imaginative originare, apoi aceasta se contractă, se concentrează, urcând sau coborând treptele materialităţii pe care o luminează, o însufleţeşte, o transfigurează[3]. Astfel, graţie dorinţei imaginante, căderea creaţiei este ca şi remediată pentru o vreme, iar Natura nu cunoaşte atunci alt Soare decât „ochii plini de înflăcărare“ ai poetului.

Poezia mai didactică a contemporanului său Éliphas Lévi se detaşează dintr-o operă haotică, ambiţioasă, dar destul de captivantă. În „Misterele magnetice“, capitolul cel mai important din *Cheia marilor mistere* (1860), părintele ocultismului modern încearcă să popularizeze noţiunea de „mediator plastic“ – aproximativ „corpul astral“ al lui Paracelsus –, un fel de magnet care atrage sau respinge lumina sub presiunea voinţei: „Este un corp luminos care reproduce cu cea mai mare uşurinţă formele corespunzătoare ideilor“ – este, mai ales, „oglinda sufletului“[4]. Întrucât e făcut după imaginea corpului nostru, ca şi sufletul, el poate transmite senzaţiile sale sistemului nostru nervos; „imaginaţia pare atunci să triumfe asupra naturii şi produce fenomene cu adevărat stranii“[5]. Marele mediator plastic e lumina[6]. O mulţime de minuni se produc prin mijlocirea unui singur agent, numit „Od“ de vechii

[1] BAUDELAIRE, *op. cit.*, p. 797.

[2] *Ibid.*, p. 776. Pasaj comentat de Claude VIGÉE, art. citat, p. 34.

[3] *Ibid.*, p. 35.

[4] *La Clef des grands mystères*, reed. Paris, La Diffusion scientifique, 1976, pp. 101, 113 (ed. originală Paris, Baillière, 1861); *Dogme et rituel de haute magie*, Paris, Baillière, 1855-1856, p. 175. Cf. şi articolul lui Nicole JACQUES-CHAQUIN, „L'Anankiâtre, ou l'occultisme à l'épreuve de la fiction“, in *Revue des sciences humaines*, Lille, 1979, nr. 176, pp. 57-76; şi cel al lui Annie BECQ, *ibid.*, pp. 43-55.

[5] É. LÉVI, *La Clef...*, *op. cit.*, p. 114.

[6] *Ibid.*, pp. 154, 165.

evrei şi pe care Lévi nu-l defineşte clar în raport cu mediatorul său, dar care „primeşte şi transmite amprentele forţei imaginare care este în om chipul şi asemănarea verbului creator“[1]. Astfel, „lumina universală este ca imaginaţia divină [...]. Omul formulează lumina prin imaginaţia sa“[2], iar „gândirea umană creează ceea ce imaginează; fantomele superstiţiei îşi proiectează diformitatea reală în lumina astrală şi trăiesc chiar din spaimele care le zămislesc“[3]. *A fortiori*:

> *Voinţa noastră, acţionând direct asupra mediatorului nostru plastic, adică asupra porţiunii de lumină astrală care s-a specializat în noi şi ne serveşte la asimilarea şi configurarea elementelor necesare existenţei noastre; voinţa noastră, dreaptă sau nedreaptă, armonioasă sau perversă, configurează mediatorul după imaginea ei şi îi conferă aptitudini conforme înclinaţiilor noastre.*

Căci mediatorul astral, adevărat „arhitect interior al edificiului nostru corporal“, îi umflă burta şi fălcile mâncăciosului, îi subţiază buzele avarului, face obraznici ochii femeii imorale[4] etc. Şi în încheiere, această observaţie cu un accent atât de paracelsian: „Când cineva îşi confecţionează fantome, aduce pe lume vampiri şi va trebui să hrănească aceşti copii ai unui coşmar voluntar cu sângele său, cu viaţa sa, cu inteligenţa şi cu raţiunea sa, fără a-i sătura vreodată“[5].

În *Isis Unveiled* (1877), Helena Petrovna Blavatsky îi citează pe Éliphas Lévi şi Catherine Crowe în legătură cu imaginaţia magică şi nu omite să stabilească, asemenea celui dintâi, un paralelism între cea a omului şi cea a Creatorului:

> *Sub orice aspect am privi şi am cerceta materia, întâlnim mereu această filozofie veche de când lumea, conform căreia*

---

[1] *Ibid.*, p. 168.

[2] *Ibid.*, p. 181.

[3] *Ibid.*, p. 193.

[4] *Ibid.*, p. 222. Această noţiune de „modelare“ la Lévi şi la Péladan a fost evidenţiată de N. JACQUES-CHAQUIN, in „L'Anankiâtre...“, art. citat *supra*, n. 4, p. 234 (cf. p. 63).

[5] É. LÉVI, *La Clef...*, *op. cit.*, p. 198.

materia a fost însufleţită şi fructificată de ideea eternă sau imaginaţie – care la început e doar schemă abstractă, pregătire în vederea modelului ce va face posibilă forma concretă [...]. Aşa precum Creatorul, descompunând masa haotică de materie moartă şi inactivă, i-a conferit formă şi contururi, şi omul, dacă îşi cunoaşte puterile, ar putea, până la un anumit punct, să facă acelaşi lucru[1].

Apărută tot în 1877, cartea lui J. Frohschammer, profesor de filozofie la München, e redactată într-un stil diferit. De fapt, nici nu se adresează aceluiaşi public. Scrisă într-o limbă mai degrabă abstractă, lipsită de orice concesie făcută cititorului avid de istorisiri pitoreşti, ea n-ar putea totuşi să nu apară drept ceea ce este: forma foarte intelectualizată a unei teozofii – în sensul clasic al termenului – care nu se mărturiseşte ca atare. Titlul este deja evocator: *Imaginaţia considerată ca principiu fundamental al procesului natural*[2]. Frohschammer concepe imaginaţia ca „obiectivă" la nivelul naturii organice şi însufleţite, respectiv ca un „principiu de formare teleologico-plastică"[3]. Această lucrare este una dintre cele mai importante încercări de reabilitare a imaginaţiei pe care le-a cunoscut filozofia modernă de la apariţia raţionalismului ştiinţific. Frohschammer nu spune în mod explicit că omul dispune de o imaginaţie cu efecte magice, dar pentru el întregul proces natural şi universal este magism, cauză şi rezultat ale unei imaginaţii concepute ca rădăcină, origine a oricărui lucru şi rudă apropiată a Sufletului Lumii din doctrina stoicilor[4].

---

[1] H.P. BLAVATSKY, *Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, New York, J.W. Bouton, 1877 (numeroase reed.), t. I, p. 396: „From whatever aspect we view and question matter, the world-old philosophy that it was vivified and fructified by the eternal idea, or imagination – the abstract outlining and preparing the model for the concrete form – is unavoidable [...]. As the creator, breaking up the chaotic mass of dead, inactive matter, shaped it into form, so man, if he knows his powers, could, to a degree, do the same." La p. 398, ea o citează pe C. Crowe referitor la stigmate. Cf. şi pp. 385 şi 394 (despre imaginaţia femeilor gravide).

[2] J. FROHSCHAMMER, *Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses*, München, 1877.

[3] Cf., de exemplu, *ibid.*, p. 192.

[4] *Ibid.*, pp. 205 sq.

Ne-am putea întreba dacă şi concepţia suprarealistă despre imaginaţie are vreo legătură cu *vis imaginativa*. André Breton, în *Le Revolver à cheveux blancs*, proclamă că „imaginarul este ceea ce tinde să devină real", deoarece imaginea analogică permite, spune el, restabilirea „contactelor primordiale" întrerupte, repunerea în circulaţie a fluidului în vasele comunicante. Cu toate acestea, dacă suprarealismul înţelege să confunde cu bună ştiinţă simbolurile onirice ivite din inconştient şi gândirea mitică, cei mai mulţi dintre autorii care au crezut în imaginea creatoare aderau în general la un mit – cel creştin, trăit şi gândit în mod teozofic – şi deosebeau două tipuri de imaginaţie: cea adevărată, creatoare în sens nobil, care creează opere, dar poate şi să facă să se ivească în chip magic lucruri, şi cea falsă, inautentică, sterilă, dar capabilă uneori să genereze monştri reali şi concreţi.

Să încheiem această enumerare cronologică printr-o incursiune în domeniul romanului. Un excelent roman de *science-fiction*, *Solaris* (1961), scris de polonezul Stanislaw Lem, a fost urmat curând de o ecranizarea sovietică de excepţie[1]. Nişte astronauţi pământeni stabiliţi pe orbita unei planete îndepărtate, Solaris, care e constituită în esenţă de o masă gazoasă şi lichidă, au surpriza să constate că aceasta emană, după sosirea lor, nişte fiinţe cu înfăţişare perfect umană, fiecare dintre ele corespunzând cu ceea ce fiecare astronaut putea să-şi imagineze ca fiind perfect aidoma dorinţelor sale. Aflată în legătură cu inconştientul vizitatorilor săi, planeta sintetizează aşadar pentru aceştia femeia visurilor lor; sau mai degrabă omul însuşi generează parcă în mod natural această creatură datorită imaginaţiei sale, care a găsit acolo un teren în sfârşit favorabil întrupării imaginilor pe care le formează. S-ar putea concepe o mai bună ilustrare a acelui mediator plastic de care se slujeşte *vis imaginativa* sau care face corp comun cu ea? Planeta Solaris chiar este un asemenea mediator, gigantic şi vizibil (modul său de lucru rămânând însă misterios), datorită căruia imaginile şi dorinţele noastre se proiectează în forme, substanţe, culori, se

[1] Stanislaw LEM, *Solaris*, trad. din poloneză de J.-M. Jasienko, Paris, Denoël, col. „Présence du Futur", 1966. [Ed. rom.: *Solaris*, trad. de Adrian Rogoz şi Teofil Roll, Bucureşti, Savas Press, col. „Orbita", 1993.] Adaptarea cinematografică a fost realizată de Andrei TARKOVSKI (1972).

„transformă *in terram*" – cum spune *Tabula Smaragdina* („*Et vix ejus integra est, si conversa fuerit in terram*"). Interesant e şi modul în care romanul şi filmul extrag consecinţele psihologice ale acestei magii în acţiune: neputând să suporte prea mult timp traiul cu aceste creaturi deopotrivă imaginare şi reale, şi neştiind să le accepte ca pe un dar al Naturii, pământenii sfârşesc prin a le distruge.

*

Astfel, *vis imaginativa*, aspect particular al acestui domeniu mai vast care este imaginaţia creatoare, se înrădăcinează adesea într-o concepţie despre divinitate şi om ca puteri imaginante. Această trăsătură ţine de o tradiţie deosebită de platonism şi mai apropiată de curentul neoplatonic, legată fiind şi de străvechea teorie a corespondenţelor socotite nu statice, ci dinamice, individul jucând aici rolul de cutie de rezonanţă – de co-rezonanţă – sau de mag-mediator. În vreme ce analizele fenomenologice ne-au obişnuit să vorbim despre imaginaţie în termeni de intenţie, la Paracelsus, Böhme, Baader sau, mai aproape de noi, la Frohschammer, nu avem de-a face cu intenţionalitatea unui subiect care ar căuta mai întâi să se abstragă din lume, să-şi abată mintea de la universul simţurilor (*abducere mentem a sensibus*[1]), pentru ca apoi să creeze imagini inedite înăuntrul propriei sale fiinţe. Ceea ce se lasă văzut este mai degrabă o dorinţă de „a corespunde" concret cu şi în deplinătatea lumii, a omului şi a lucrurilor, într-o reţea de relaţii vii şi intersubiective, de unde aspectul incarnaţionist al acestei tradiţii căreia îi aparţin atâtea texte dintre cele ce au fost prezentate. Tradiţie care se sprijină, am văzut, pe ideea că, fiind conceput după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu fiind el însuşi imaginaţie, omul are ceva divin şi deci nu e lipsit de putere magică. Aceste texte pot să ni se pară depăşite, prezentând un interes mai cu seamă istoric, dar ele pot la fel de bine să ne interpeleze, într-o epocă în care interpretarea se istoveşte în discursuri formale şi abstracte, martore ale dezîntrupării noastre[2]. Instaurarea

[1] Formulare amintită de Lucien BRAUN, art. citat *supra* (n. 2, p. 200), p. 67.

[2] Dintr-un punct de vedere de asemenea sociologic şi politic, cum am putea să nu vedem în ce măsură imaginarul tinde, cum spune André Breton, să devină real? Edgar MORIN exprimă acest lucru în câteva fraze concise: „Visul a programat

suspiciunii la adresa acesteia ar putea induce o reflecție reînnoită asupra funcției pe care apostolul Pavel pare s-o recunoască omului (Romani, 8, 19-22), o ființă nu doar creată, ci creatoare la rândul ei, transformatoare a unei Naturi aflate în așteptare. În fața stranietății problemelor puse de numeroase aspecte ale științei contemporane, a rupturilor epistemologice din aproape toate ramurile cunoașterii și a transformărilor suferite de însăși noțiunea de umanitate, putem fi tentați să considerăm drept actuale, în chiar inactualitatea lor, aceste versuri ale lui Grillparzer, din *Evreica din Toledo*:

De pretutindeni minuni ne înconjoară,
Dar noi înșine suntem magicienii [...].
Și în această lume plină de miracole vădite,
Noi suntem cel mai mare dintre toate[1].

praxisul social, fapt pe care-l ignoră naivii pentru care economia nu este decât economie, iar visul nu este decât vis; ei ignoră transmutațiile negentropiei, transformările imaginarului în «real», ale «realului» în imaginar, ale fantasmei în praxis (avionul), ale praxisului în fantasmă (cinematograful). Societatea își manipulează mai puțin bine miturile decât o manipulează miturile sale pe ea. Imaginarul se află în centrul activ și organizațional al realității sociale și politice. Și când, în virtutea caracteristicilor sale informaționale, el devine generativ, din acea clipă este capabil să programeze «realul» și, negentropizându-se în mod praxic, *devine realul*" (*La Méthode*, I, *La Nature de la Nature*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 341).

[1] „*Umgeben sind wir rings von Zaubereien/Allein wir selber sind die Zauberer/[...] Und in der Welt, voll offenbarer Wunder/Sind wir das grösste aller Wunder selbst*" (v. 1429 sqq.).

GÂNDURI ALE LUI DUMNEZEU, IMAGINI ALE OMULUI

(Figuri, oglinzi şi zămisliri după J. Böhme, F. Ch. Œtinger şi F. von Baader)

Programul nostru, intitulat „Chipul lui Dumnezeu şi teofaniile“[1], poate evoca două niveluri de realitate. Pe de o parte, aspectele sub care credem că vedem divinul manifestându-se în univers: chipuri ale lui Dumnezeu pe care el însuşi ni le arată în funcţie de aptitudinea noastră de a le percepe, îngeri şi ierarhii celeste – căci îngerul, zice-se, este chip al lui Dumnezeu –, sau alte imagini, ca icoanele, create de om, dar în care îşi are sălaş Duhul. Acestea sunt formele tangibile ale chipului lui Dumnezeu şi ale teofaniilor. Pe de altă parte, există realitatea în care şi-ar avea originea aceste forme; ea precedă orice apariţie sau manifestare.

Cum s-ar putea face din această realitate un obiect de discurs, din moment ce, prin natura ei, ea ar fi ordinea ascunsă şi s-ar situa dincolo de experienţa noastră? Hermeneuţi inspiraţi, teozofii se străduiesc să o facă; cu ajutorul Spiritului, ei încearcă să explice procesele interne ale divinităţii şi legăturile care unesc Dumnezeu, omul şi universul. Modul foarte concret în care ei descriu aceste procese şi explică aceste legături este cu totul aparte. Cabala, teozofia gândirii iudaice, dar şi teozofiile Islamului ar putea ilustra această chestiune. Nici tradiţia creştină nu e mai puţin bogată în acest

[1] Conferinţă ţinută la al XII-lea colocviu al Universităţii Sfântul Ioan din Ierusalim, „Face de Dieu et théophanies“, care a avut loc la Paris în mai 1985.

domeniu; s-o evocăm prin câteva exemple extrase din opera marilor săi reprezentanți din Germania, Jakob Böhme (1575-1624) și Franz von Baader (1765-1841).

Figuri, oglinzi și zămisliri ocupă un loc important în ceea ce acești autori ne dezvăluie despre divin și despre universul vizibil sau invizibil. Noțiunea de Chip se exprimă în acest caz prin imaginea oglinzii, al cărei sens depășește simpla metaforă. Începem să înțelegem acest tip de gândire atunci când ne dăm seama că, pentru spiritualiștii de care este vorba, aceste oglinzi sunt vii, organice și complementare. Din jocurile lor reciproce decurge ceea ce există, ceea ce face posibile manifestările divinului în universul creat. Să reamintim că de această tradiție este legată o altă noțiune, cea de imaginație. Imaginație „creatoare", *i.e.* capabilă să creeze ceva. Regină a facultăților, în acest context ea apare în primul rând ca un atribut al lui Dumnezeu; cea a creaturilor este doar reflexul ei derivat, dar concret, cât se poate de real în natura și în efectele sale[1].

I. SOPHIA ȘI *BILDNISS* ÎN VIZIUNEA LUI JAKOB BÖHME

Două noțiuni-cheie ar putea să servească drept ghid pentru gândirea vulcanică și barocă a filozofului teutonic: cea a imaginii și cea a oglinzii. De-a lungul întregii sale opere vijelioase, el încearcă să exprime prin intermediul uneia și al celeilalte în ce constă imaginația divină și cea umană.

Oglinda sofianică

Despre divinitate însăși nu se vorbește decât recurgând la o teologie negativă. Dar un discurs teogonic, sau în mod mai specific aici, teozofic, referitor la procese, se poate statornici pornind de la o meditație asupra primului „eveniment", cel care are loc

[1] Despre noțiunea de imaginație creatoare, dar centrată pe funcția sa magică, cf. studiul *„Vis imaginativa"*... din lucrarea de față.

pornind de la *Ungrund*. Emanând din acest inexprimabil *Ungrund* se concepe Dumnezeu ca subiect, se opune lui însuşi, generează în sine un infinit de idei şi de gânduri. Prindere sau captură posibilă datorită unui element mediator – prima dintre toate medierile –, o oglindă care nu mai e întru totul Dumnezeu, îi este într-un fel exterioară, dar îi îngăduie să se cunoască în multiplicitatea sa prin infinitatea de obiecte care deja îl întrupează, dezvăluindu-i fecunditatea infinită. Această oglindă sau acest ochi este Sophia, Înţelepciunea divină. *Objectum*, *Gegenwurf* în raport cu Dumnezeu, ea este şi imaginea ideală a lumii, a universului, deoarece conţine imaginile ideale ale tuturor fiinţelor individuale. Primă teofanie pe planul ontologic, prim chip al Unului de care acesta are nevoie pentru a se revela în multiplu, ea este şi prima manifestare a infinitului în finit, a Absolutului într-un lucru care deja, într-un anumit fel, este concret. În sânul divinităţii există aşadar o putere separatoare (o *Schiedlichkeit*, un *Separator*) care se manifestă mai întâi sub forma oglinzii sofianice.

După ce s-a oglindit în Sophia, Dumnezeu „imaginează" proiectându-se în ea, îşi actualizează în forme finite infinita bogăţie a potenţialităţii sale creatoare. Atunci Sophia transpune Verbul divin în forme şi în culori, deja pe jumătate reale, adică distincte de Dumnezeu care, datorită lor, se cunoaşte ca persoană şi va putea fi cunoscut la rândul său. Ne ducem cu gândul la acel frumos verset al esoterismului coranic, în care Dumnezeu spune: „Eram o comoară ascunsă, năzuiam să fiu cunoscut". Böhme povesteşte cum universul nostru, devastat din momentul căderii, rămâne cu toate acestea o oglindă a Sophiei şi, deşi răvăşit, năzuieşte s-o întrupeze pe aceasta – mai mult decât năzuieşte ea însăşi să se întrupeze în el. Acţiunea sofianică se mărgineşte la declanşarea în universul nostru a acţiunii esenţelor, cu cooperarea pe care omul e dispus să i-o acorde; noi suntem chemaţi s-o facem soţia noastră şi să sprijinim Natura întreagă, condamnată la exil şi deşertăciune, în reînălţarea ei până la această Sophia cu care năzuieşte în mod chinuitor să se identifice. Astfel universul, reflex deformat al acestei oglinzi arhetipale şi originare, tinde să-şi realizeze modelul, *Vorbild*, ideea pe care nimic, spune Böhme, nu o reprezintă simbolic mai bine decât o pajişte frumoasă acoperită cu flori.

Oglindă a lui Dumnezeu, oglindă a creației care suspină (cf. Romani, 8, 19-22), Sophia este și logodnica ființei umane, ea însăși oglindă a Sophiei. Adam trebuia să „imagineze", adică să se proiecteze în această reflectare divină prin forța imaginației sale active și creatoare, facultate esențială cuvenită de drept speciei pe care Dumnezeu o sortise remedierii unui univers perturbat după căderea îngerilor. Logodnica noastră Sophia, entitate mediatoare și „magică" prin excelență, așteptând reîntoarcerea omului care a abandonat-o, îi prezintă acestuia privirea sa, adâncă precum o oglindă reflectând cerul înstelat; oglindă a cărei funcție este de a transforma imaginea noastră și pe cea a întregii Naturi într-un corp substanțial, etern, cel al Paradisului regăsit[1].

Imaginea în om: măreție și dispariție

Totul se naște din această oglindă divină[2] care face posibilă nașterea Focului și a Luminii. De vreme ce ea conține totalitatea imaginilor ideale și ocupă un loc important în teozofia lui Böhme, se înțelege că acesta folosește des cuvântul „imagine". Este aproape mereu *Bildniss*, în general la feminin, cu sensul de imagine-reflectare sau de imagine divină, „reflectare" dobândind aici un caracter substanțial. Se știe că în această epocă *Bild* înseamnă nu numai „imagine", ci și „corp", *forma*[3], ceea ce confirmă intenția constantă, la Böhme, de a da acestui cuvânt un sens concret. Adesea, el

---

[1] Literatura sofiologică fiind deja foarte abundentă, aceste pagini nu pretind, firește, a fi mai mult decât o scurtă evocare. Le-au inspirat, în afara lecturilor mele din Böhme: teza lui Alexandre KOYRÉ (*La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929, reed. 1971) și studiul lui Pierre DEGHAYE („La Sagesse dans l'œuvre de Jacob Boehme", în *Sophia et l'Âme du Monde*, Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1983, pp. 145-194). În acest „Cahier de l'Hermétisme" se găsesc numeroase elemente bibliografice indispensabile în legătură cu sofiologia.

[2] *Menschwerdung*, Cartea II, III, 4.

[3] Pierre DEGHAYE a atras deja atenția asupra unui pasaj din dicționarul german al lui J. și W. Grimm, referitor la cuvântul *Bild* (cf. articolul său: „Realiter und idealiter. Zum Symbolbegriff bei Fr. Chr. Œtinger", în *Pietismus und Neuzeit*, Göttingen, Van den Hooke & Ruprecht, 1984, t. X, p. 78, n. 42). Frații Grimm dau într-adevăr termenului de *Bild*, printre alte sensuri, și pe acelea de *„lebende Gestalt, Figura, Persona"*, susținute de Facerea, 5, 3 (în Biblia lui Luther: *„Und Adam [...]*

foloseşte chiar fără distincţie „imagine" şi „substanţă" (*Wesen*), pentru a sugera că orice imagine este substanţă pentru acel lucru căruia ea i-a devenit imagine. *Bildniss* figurează la loc de cinste în schema sa teozofică[1]. Prima imagine (*Bild*) a manifestării divine este simbolul (*Gleichniss*) lui Dumnezeu. Ea a fost formată după Treimea divină şi Dumnezeu a sălăşluit în ea. Ea nu este altceva decât Spiritul ieşit din focul magic al sufletului şi care apare în energia luminii[2]. În această imagine se află Cristos, în ea el a devenit om înlăuntrul Fecioarei eterne („căci nici o fecioară muritoare nu este curată"...). Cristos este „imaginea virginală" primită prin imaginea primului Adam[3].

Perfecţiunea desăvârşită e în vizibilitate. Dumnezeu însuşi nu tinde decât să se facă vizibil. Adamul primordial, scrie Pierre Deghaye în legătură cu Böhme, „nu este doar asemănător formei originare, el a dobândit un corp care se identifică cu ea prin participare". Dumnezeu „se încorporează substanţial în imaginea pe care şi-o dă lui însuşi". Pe plan uman, „Dumnezeul lui Böhme este întotdeauna Dumnezeul care se naşte în suflet", dar la un mod mai general se poate spune că „întreaga finalitate a economiei divine constă în deplina manifestare a imaginii", manifestare în trei etape: mai întâi în cerul îngerilor; apoi în corpul glorios al lui Adam; în sfârşit, în persoana lui Cristos şi a fraţilor săi. De primele două dăţi, imaginea e manifestată, apoi este întunecată. A treia oară are loc încoronarea operelor divine în perspectiva săvârşirii timpului: slava lui Dumnezeu va străluci deplin. Pierre Deghaye a remarcat cu dreptate şi că limita implicată de noţiunea de corp nu este „o restricţie impusă din afară", ci „termenul unei împliniri", iar cerul primordial reprezintă acest spaţiu

---

zeugete einen Son, der seinem Bilde ehnlich war"). Böhme foloseşte adesea *Bild* pentru *Leib* (cf. în special *Von der Menschwerdung Jesu Christi*, I, XII, 3).

[1] Cf. la sfârşitul celor *Vierzig Fragen*; schemă reprodusă într-o ediţie recentă: *Quarante questions sur l'Âme*, Paris, Arma Artis, 1983 (reed. a traducerii lui Saint-Martin apărute în 1802), şi în: Pierre DEGHAYE, *La Naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 163. *Bild* şi *Bildniss* nu înseamnă neapărat unul şi acelaşi lucru. Exemplu: „*Der Geist [ist] die theure edle Bildniss, die Gott schuf zu seinem Bilde*" (XVII, 9).

[2] *Schutzschrift wider B. Tilken*, I, nr. 209.

[3] *Menschwerdung*, Cartea II, X, 2.

delimitat. Cer care „e totuna cu paradisul, sau grădină închisă, *hortus conclusus*". La fel, simbolurile Templului şi noului Ierusalim reprezintă un spaţiu închis. Dar în cele din urmă toate aceste simboluri se reduc la forma umană, deja dată îngerilor şi pe care o desemnează termenul de *Bildniss*, care el însuşi îl reprezintă pe Cristos cel din noi, fiindcă noi suntem Templul Sfântului Duh. Imagine latentă în noi, dar care este Cristos însuşi în momentul în care ea se corporalizează. „Ea este *forma* luată de o divinitate care este în sine informă, ca suflul sau Spiritul." Ea este corpul sufletului sau „suflet adevărat", adică locul în care îşi face sălaş Dumnezeu; loc al teofaniilor, care e totuna cu lumea îngerilor[1].

Prin natura sa şi conform economiei divine, Adam era deci sortit să devină imagine, simbol al lui Dumnezeu[2], pentru ca Dumnezeu să poată să sălăşluiască în el, să-şi manifeste prin el şi prin intermediul Înţelepciunii eterne – Sophia – minunile sale. El fusese înzestrat, încă de la origine, cu o substanţă (*Wesenheit*) divină; sufletul său, provenit din Primul Principiu (*i.e.* din „calitatea Tatălui"), trebuia să se îndrepte în imaginaţie în inima Tatălui pentru a fi, la rândul său, fecundat de el[3]. Corpul său era simbol al naturii divine – şi mai este încă, potenţial, şi astăzi, în pofida căderii. Corpul, sufletul, spiritul său simbolizează Trinitatea[4]. El era „omul adevărat" („*der rechte Mensch*"):

> *Omul adevărat, cel care e în imaginea celestă, nu cunoaşte timpul. Ceea ce-i ţine lui loc de timp este asemenea unei coroane rotunde sau unui întreg curcubeu, fără început şi fără sfârşit. Căci imaginea care este simbolul lui Dumnezeu nu are nici început, nici umbră. Ea a sălăşluit dintotdeauna în Înţelepciunea lui Dumnezeu, ca o fecioară care nu zămisleşte sau care nu are voinţă, căci voinţa lui Dumnezeu i-a ţinut loc de*

---

[1] Pierre DEGHAYE, *op. cit.* (cf. *supra*, n. 1, p. 244), p. 76; şi de acelaşi autor: „L'homme virginal chez J. Boehme", in *L'Androgyne*, Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1986.

[2] „*Ein Bild und auch ein Gleichniss Gottes*" (*De Tribus Principiis*, X, 9; XIV, 57). „*Bild Gottes, nach dem Gleichniss Gottes*" (*ibid.*, XVII, 12; XXII, 19). „*Die rechte wahre Bildniss und Gleichniss Gottes*" (*Bedenken über Stifel*, 27) etc.

[3] *Menschwerdung*, Cartea II, X, 3.

[4] *Ibid.*, Cartea I, III, 16.

voință acestei fecioare [...]. Ea era fără trup, fără substanță, fără esență: în momentul creării sale, esențele au fost activate de la un centrum *etern din ea, ca în trei Mame, conform celor trei Principii. Dumnezeu a vrut să se manifeste în cele trei Mame, și aceasta a fost creația. Domnia asupra imaginii nu a rămas în rânduiala sa, și aceasta a fost moartea, căci mijlocul a trecut în exterior, iar exteriorul a trecut în mijloc [...]*[1].

Într-adevăr, Șarpele, „pătrunzând" înăuntrul lui Adam, a alungat această imagine divină – mai mult sau mai puțin identificată cu Sophia însăși – care sălășluia și trăia liber în el. Demonul l-a „infectat" (*inficiret*) pe Adam, inoculându-i, cumva, o altă imagine[2], sau mai degrabă inoculând-o acelei oglinzi vii din el. O nouă imagine așadar, care l-a făcut receptiv la solicitările, la seducțiile lumii animale și l-a plasat sub dependența de *astrum*. Totuși, acțiunea acestora rămâne limitată, chiar și în starea noastră actuală:

> Astrum-*ul nu formează un om [...], ci doar un animal, în voință, obiceiuri și simțuri. El nu are nici puterea, nici înțelegerea necesare pentru a plăsmui un simbol al lui Dumnezeu. Și chiar când i se întâmplă să-și încordeze la maximum voința pentru a produce un simbol al lui Dumnezeu, el nu dă naștere decât unui animal prietenos și viclean, și nimic mai mult – atât în om, cât și în alte creaturi. Esențele eterne, transmise de Adam tuturor oamenilor, continuă să nu sălășluiască decât în om, cu elementul tainic. Acolo, înăuntru, se află imaginea – însă cu totul ascunsă, în afara renașterii în apă și în Duhul sfânt al lui Dumnezeu*[3].

---

[1] *De Triplici Vita*, XVIII, 3: „*Der rechte Mensch in der himmlischen Bildniss hat keine Zeit; seine Zeit ist gleich einer runden Krone, oder einem ganzen Regenbogen, der keinen Anfang hat, auch kein Ende. Denn die Bildniss, welche die Gleichniss Gottes ist, die hat weder Anfang noch Zahl; sie ist von Ewigkeit in Gottes Weisheit gestanden, als eine Jungfrau ohne Gebären oder ohne Willen, denn Gottes Wille ist in ihr der Wille gewesen [...]. Aber sie war ohne Leib, ohne Wesen, ohne Essentien: die Essentien wurden aus dem ewigen Centro in ihr mit ihrer Schöpfung rege, als in dreien Müttern, nach den dreien Principien. Das war die Schöpfung, daß Gott wollte in allen dreien Müttern offenbar werden: und das war der Tod, daß das Regiment der Bildniss nicht in seiner Ordnung blieb, daß sich das Mittlere ins Aeußere begab, und das Aeußere ins Mittlere.*"

[2] *De Tribus Principiis*, XVII, 27; XX, 84.

[3] *Ibid.*, XVI, 24: „*[...] Sondern ein Thier im Willen, Sitten und Sinnen: es hat auch keine Macht oder Verstand darzu, daß es könnte ein Gleichniß Gottes*

Rezultă că trupul nostru nu mai e cel ce fusese creat la origine. Începând din momentul în care voința și imaginația lui Adam s-au proiectat în lumea perceptibilă, împărăția acestei lumi ne-a impus imaginea ei[1]. Anterioară acesteia, cealaltă imagine divină din noi a devenit la fel de fragilă, la fel de destructibilă ca și corpul nostru. Ea rămâne ascunsă în voința eternă a Tatălui, astfel încât nu ne ajută câtuși de puțin atâta vreme cât nu trecem printr-o a doua naștere[2].

Imaginea în om: căile regenerării

Simplă potență deci, dar care aspiră să treacă la actualizare. În focul sufletului din inima noastră, din *Gemüth*, sălășluiește frumoasa imagine divină, oglinda noastră vie, asemenea *aurei* luminoase ce înconjoară o flacără, consubstanțială acesteia și totuși separată de ea. Dar această *Bildniss* apropiată și îndepărtată nu se arată deloc privirilor noastre, căci în cursul vieții sale terestre sufletul omenesc rămâne expus la acțiunea demonului. Prin „imaginația" sa, el săgetează cu razele sale spiritul sideric și elementar, caută cu stăruință să pună stăpânire pe focul sufletului, infectându-l necontenit cu patimi terestre și demonice[3]. Cu o voință care nu se dă bătută niciodată, demonul se străduiește să introducă în noi propria sa „tinctură". Or, voința și imaginația fac cauză comună:

> *O voință falsă poate fi de-ajuns pentru a distruge imaginea, deoarece voința este rădăcina imaginii, ea atrage în sine*

---

figuriren; und wenn's sich's gleich aufs höchste erhebet im Willen nach der Gleichniß Gottes, so gebieret es ein freundlich und listig Thier und nichts mehr, im Menschen so wohl als in andern Kreaturen. Allein die ewigen Essentien, von Adam auf alle Menschen geerbet, bleiben mit dem verborgenen Element im Menschen stehen; darinnen die Bildniß stehet, aber ganz verborgen, außer der Wiedergeburt im Wasser und heiligen Geist Gottes." Traduc *Gestirn* prin „*astrum*" mai degrabă decât prin „astru". Este vorba într-adevăr de *spiritus mundi* sau de spiritul sideric, „suflet al lumii" în sensul negativ în care îl înțelege Böhme (cf. *infra*, „Imaginea în om: căile regenerării"). Saint-Martin traduce prin „constelație" (*Des trois principes de l'essence divine*, Paris, 1802, t. I, p. 339).

[1] *Ibid.*, XXIII, 33.

[2] *Ibid.*, XXII, 22-23.

[3] *Menschwerdung*, Cartea II, VI, 11.

misterul lui Dumnezeu. Iar spiritul acestui mister deschide această imagine în frumusețea ei, atrage spre ea misterul divin ca substanță a lui Dumnezeu, sau, dacă vreți, ca trup celest al lui Cristos[1].

Chiar dacă, fără intenție condamnabilă, introducem „inima sufletului" și „voința sufletului" în această oglindă exterioară care e lumea, să avem grijă ca aceasta să nu ne captureze, să nu ne prindă în cursă, să nu ne infecteze imaginea interioară astfel proiectată. Ea nu ar fi doar pătată așa cum se poate păta o haină, ci îmbibată cu o tinctură a cărei substanță ar elimina propria sa natură pentru a-i lua locul. Chiar dacă facem în așa fel încât să nu amestecăm focul sufletului nostru cu substanțele împărăției exterioare, tot nu vom putea să împiedicăm ca voința noastră să se amestece cu aceasta, deoarece puterea voinței are ceva eminamente magic. Böhme își avertizează cititorul în legătură cu proiecțiile. Ai grijă, îi spune el, să nu te cufunzi, ca într-o beznă, în oglinda faptelor tale, a ocupațiilor tale! Căci lăcomia (*Geiz*), inseparabilă de voința noastră, ar distruge imaginea lui Dumnezeu, imagine magică, subtilă ca un spirit, mult mai subtilă și mai delicată decât sufletul însuși. În imagine stă Sfântul Duh care, pornind de la ea, se exprimă prin glasuri, limbi, minuni, cântă și răsună. „Pune-ți dar propriile tale minuni în această imagine care se află în tine, ca să fii credincios!"[2]. Cu atât mai mult cu cât voința, ajutată de imaginație – de care, de altfel, câteodată e greu s-o distingem – generează forme și figuri concrete, înzestrate cu substanțe, pe care sufletul le păstrează împreună cu propria sa imagine în momentul în care corpul moare. Sufletul este atunci încărcat cu tot ce l-a „infectat" în timpul vieții[3]:

După cum Focul înghite substanță, dar dă în schimb ceva spiritual, la fel și Focul divin ne înfățișează în spirit lucrările

---

[1] *Ibid.*, Cartea III, IV, 6: *„Auch zerstöret ein falscher Wille die Bildniß; denn der Wille ist die Wurzel der Bildniß, denn er zeucht das Mysterium Gottes in sich; und der Geist desselben Mysterii eröffnet das schöne Bild, und zeucht ihm das göttliche Mysterium an, als Gottes Wesenheit, verstehe Christi himmlischen Leib."*

[2] *„In diese Bildniß bringest du deine Wunder, so du treu bist"* (*Psychologia Vera*, XII, 23 sq.).

[3] *Menschwerdung*, Cartea III, IV, 2 sqq.

noastre şi bucuriile noastre celeste ca într-o oglindă limpede, aidoma minunilor Înţelepciunii divine[1].

Deşi considerabil estompată după cădere, imaginea noastră celestă, oglinda noastră vie, nu a încetat să existe în orice om[2] – cel puţin, am îndrăzni să spunem, sub forma unui gol având mereu dorinţa de a fi umplut. Graţie unei imaginaţii dirijate de o dorinţă puternică, suntem capabili să fecundăm imaginea noastră interioară, adică să procreăm din nou divinitatea şi în acelaşi timp să dobândim un nou corp spiritual[3]. Pentru aceasta, „spiritul de voinţă" din noi trebuie să treacă prin foc, iar imaginea, prin ordalia unei confirmări ignice. O luptă violentă se impune pentru a scoate imaginea din poziţia incomodă în care se află, strivită între imperiul infernal şi cel al lumii animale[4] sau, dacă vreţi, între trei moduri de existenţă diferite: viaţa ignică, viaţa divină şi viaţa terestră[5]. Numai din clipa în care a regenerat această *Bildniss* interioară sufletul nostru poate să-l vadă pe Dumnezeu. Dar, chiar şi atunci, nu poate să-l zărească decât prin intermediul Sophiei[6]. Atunci aştrii ne sunt supuşi şi ne regăsim statutul pierdut:

> *Imaginea lui Dumnezeu în om este atât de puternică şi atât de tare încât, dacă se aruncă pe de-a-ntregul în voinţa lui Dumnezeu, ea îmblânzeşte natura până într-atât încât* astrum-*ul îi dă ascultare şi îşi găseşte bucuria în imagine: căci şi voinţa* astrum-*ului este de a fi eliberat de deşertăciune, astfel că în imagine el se aprinde lin, lucru de care cerurile se bucură*[7].

---

[1] *Ibid.*, Cartea II, V, 15: „*Wie das Feuer die Wesenheit verschlinget, giebt aber Geist für Wesen: also werden uns unsere Werke im Geiste und himmlischer Freuden aus dem Feuer Gottes dargestellet, als ein heller Spiegel, gleich dem Wunder der Weisheit Gottes.*"

[2] „*In allen Menschen liegt das Himmelsbild, welches in Adam verblich*" (*Vom Irrthum der Sekten Stiefels*, 292).

[3] „*Durch die Imagination und ernstliche Begierde werden wir wieder der Gottheit schwanger, und empfahen den neuen Leib im alten*" (*Unterricht an Kaym*, II, 8).

[4] *De Tribus Principiis*, XVI, 41.

[5] *Ibid.*, XVI, 47. *Menschwerdung*, Cartea III, VII, 5.

[6] „*Die Seele mag nicht Gott sehen, als nur in ihrer neugehornen Bildniss, nur durch und in Jungfrau Sophien*" (*Mysterium magnum*, LII, 10).

[7] *De Triplici Vita*, XI, 49: „*Denn die Bildniß Gottes im Menschen ist so mächtig und kräftig, daß, wenn sie sich ganz in Gottes Willen wirft, sie die Natur bändiget,*

Mistica imaginii interioare îşi găseşte apoteoza într-un text ca acesta:

> *A te naşte din nou înseamnă a da tu însuţi naştere unui nou fiu pornind de la cel vechi; nu unui nou suflet, ci unei noi imagini venite din suflet, prin puterea Sfântului Duh – unei ramuri înmugurite din propria sa esenţă, înverzind în spiritul lui Cristos şi stând falnică în lumina divinităţii fără a răspândi o strălucire de împrumut. Imaginea cea nouă este hrana şi lemnul de foc al sufletului ignic*[1].

II. OGLINZI ŞI ZĂMISLIRI ÎN VIZIUNEA LUI FRANZ VON BAADER

Între Böhme şi Baader, teozoful Friedrich Christoph Œtinger (1702-1782), probabil cel mai mare în Germania epocii sale, a asigurat continuitatea esoterismului böhmean. Să citäm doar articolul pe care îl consacră termenului de *Bildniss* în uimitorul său dicţionar „biblic şi emblematic" din 1765[2]. Aflăm din acest articol că sufletul, intermediar între carne şi spirit, este la început el însuşi lipsit de imagine, deşi o „poartă" pe aceasta. Spiritul, care are imaginea în el, o formează în suflet pe cea a adevărului, prin intermediul Verbului. Acest *Naturphilosoph* consideră important faptul că seva sau „uleiul de creştere" al unei plante conţine imaginea florii înainte de înflorire. El apropie de această proprietate

---

daß ihr das Gestirn gehorsam ist, und sich hoch in der Bildniß erfreuet; denn sein Wille ist auch von der Eitelkeit los zu sein, und wird also in der Bildniß in Sanftmuth entzündet, dessen sich der Himmel freuet."

[1] *Bedenken über Stiefel*, 119-120: „*Darum heißet's Neugeborenwerden, einen neuen Sohn aus dem alten aus sich selber gebären, nicht eine neue Seele, sondern eine neue Bildniß aus der Seele, in Kraft des H. Geistes, einen Zweig aus seiner eigenen Essenz in Christi Geist ausgrünend, und im Licht der Gottheit innestehend, nicht anscheinend, sondern aus sich selber leuchtend.*"

[2] *Biblisches und emblematisches Wörterbuch, dem Tellerischen Wörterbuch und Anderer falschen Schrifterklärungen entgegen gesetzt*, s.l., 1776. Reed. în facsimil, Hildesheim, G. Olms, 1969. Cf. pp. 75-77, articolul „Bildniss, Bild Gottes, jkon, morphe".

a fiinţelor vii experienţele palingenezice de care nu este cel dintâi ce se interesează: imaginea vizibilă a unei flori calcinate există încă undeva, gata să se actualizeze într-o figură. La fel, răsuflarea umană, „luminar al lui Iehova", conţine o imagine (*Bild*), inclusiv răsuflarea necredincioşilor. Cum Œtinger adaugă că diavolul şi cohortele sale nu au parte de ea, vom vedea şi în *Bild* un sinonim pentru „corp", în sensul în care îl înţelegea Böhme. Anumiţi oameni izbutesc să facă mai mult sau mai puţin vădită în ei această imagine graţie unei dorinţe puternice („*durch heftige Begierde*"[1]).

Teoria celor trei imagini

Baader preia moştenirea teozofică orchestrând-o în manieră proprie. Interesat de teoriile despre lumină[2], deci şi de problemele opticii, el notează că simţul vederii presupune nu doar existenţa în ochi a unei oglinzi pasive, ci şi o funcţie activă, formatoare, împlinitoare[3]. La fel, el distinge două feluri de imaginaţie, una activă, alta reactivă[4]. Dar cum vrea mereu să depăşească binarul, el afirmă existenţa unui al treilea termen, în mod mai desluşit creator decât al doilea şi despre care ne vorbeşte într-un scurt text intitulat *Pentru o teorie a imaginii*[5]. Să distingem, propune Baader, trei feluri de imagini: imaginea catoptrică, copia plastică sau simplul „portret", şi imaginea „substanţială" (*wesenhaft*). Cea dintâi e simplă reflectare într-o oglindă. Aici, forma nu a „pus" încă nici o substanţă, şi viceversa; încă nu există nimic organic. A doua

---

[1] *Ibid.*, Œtinger face apel la Scripturi: II Cor., 3, 18; Ef., 4, 23; Rom., 12, 2; Tit, 3, 5; Gal., 4, 19; Iacov, 1, 18; Pilde, 20, 27. Şi adaugă o curioasă mărturie: „*Einigen, die grossen Ernst brauchen, wird [das verborgene Bild] offenbar, wie D. Clemm es in seiner Theologie bemerkt von Elia Camerario, welcher mit offenen und geschlossenen Augen das Bild der Seele gesehen. Elias Camerarius aber, mit dem ich, als meinem nächsten Anverwandten, viel conversierte, machte nichts daraus.*"

[2] Cf. „Ténèbre, Éclair et Lumière chez Franz von Baader", in A. FAIVRE, *Philosophie de la Nature. Physique sacrée – théosophie*, Paris, Albin Michel, 1996.

[3] *Sämtliche Werke*, t. II, 362 sq. (*Fermenta Cognitionis* IV, 1822-1824).

[4] *Ibid.*, 379 sq.

[5] „Zur Lehre vom Bilde", in *Vorlesungen über spekulative Dogmatik* (zehnte Vorlesung), VIII, 93-106.

este pasivă, ca şi prima, dar atestă deja prezenţa potenţială a unei substanţe: astfel sunt spectrul unui trandafir în focarul unei oglinzi concave (aluzie la experienţele de palingenezie amintite în legătură cu Œtinger), fantoma unei persoane decedate sau absente, *evestrum*-ul, mirajul; momentele de la răsăritul sau apusul Soarelui, când astrul ascuns de orizont ne apare doar „figurat", dau o idee despre această a doua imagine. Ea nu e mai „substanţială" decât prima şi nici mai liberă în raport cu modelul său. La fel, pronunţarea unui nume nu este deloc independentă de ceea ce este numit; magie, imagine magică, magnet sunt „identice", în sensul că implică un raport de dependenţă absolută. În aceste prime două cazuri se va spune că imaginea rămâne separată de originalul său. Nu există nici un fel de comuniune sau consubstanţialitate cu modelul; aşa este, într-un mod care nu e deloc doar metaforic, situaţia omului ce rătăceşte printre reflectările lucrurilor, despărţit fiind de modelul său divin.

Înţelegem atunci necesitatea unui al treilea fel de imagine, care să nu fie nici reflectare catoptrică, nici măcar spectru palingenezic al unor flori prefăcute în prealabil în cenuşă. Baader reaminteşte că „substanţă" (*Wesen*) şi „imagine" (*Bild*) sunt adesea folosite fără distincţie de Böhme[1]: orice imagine – după cum am văzut la acesta – este substanţă pentru entitatea a cărei imagine a devenit şi totodată este supusă sau subordonată acestei entităţi[2]. Mai mult chiar, dacă ea este spirituală are nevoie de o imagine substanţială pentru a se realiza, pentru a deveni „efectivă". Invers, imaginea nu devine substanţială fără acest spirit pe care îl reflectă[3].

Natura se arată darnică în învăţături. Dacă apa reflectă Soarele, înseamnă că ea este deja de natură solară – ceea ce nu e cazul Pământului. Putem vedea în această reflectare un schimb activ de substanţe: razele stimulează substanţa solară a apei pentru „a proiecta în ea imaginea" (*einbilden*) astrului, comparaţie care ajută la înţelegerea procesului oricărei creşteri şi vegetaţii, precum şi a misterelor vieţii temporale şi eterne. Principiul care

[1] II, 260 (*Fermenta Cognitionis* III, 1822-1824). Despre imagine, magnet, magie, a imagina etc., cf. *ibid.*, II, 268.

[2] *Ibid.*, II, 315.

[3] IX, 197.

acționează aici este cel al conjuncției active dintre o „lumină interioară" și un „Soare exterior". Dacă în Pământ – în materie – n-ar exista nimic solar – celest – și dacă n-ar exista nimic terestru în Soare, ele n-ar putea să se întrepătrundă. Nimic nu poate deveni „real" fără a efectua această conjuncție, care poate fi descrisă ca o coborâre și o urcare (Baader vorbește adesea de *ascensus* și *descensus*). Figurile sonore ale lui Chladni dovedesc că substanța din care emană sunetul se află în raport de conaturalitate cu materia pe care sunetele își desenează hieroglifele[1].

Imaginii i se conferă un rol de mediere între producător și produs, din moment ce primul acceptă să participe activ la schimbul creator. Concepție foarte böhmeană, de fapt. Dar Baader, spre deosebire de predecesorul său, nu se ferește de explicațiile schematice cam abstracte. În mica scriere *Pentru o teorie a imaginii*, el are grijă să prezinte o schemă. Fie B (Soarele, sau Dumnezeu), care își trimite raza în A (în apă, sau în om). Atunci apare momentul Dorinței: B îl însămânțează pe A proiectându-și în el raza (imaginea). „Sensibilizat" în B, A își proiectează atunci în B propria sa sămânță. După ce a primit-o, B „desăvârșește imaginea" și „formează corpul" acesteia, pe care îl transmite în A. În același fel femeia (B) stimulează în bărbat (A) sămânța, pe care acesta o proiectează în femeie – iar această sămânță devine un copil. Situația este aceeași și în negativ: mai întâi se păcătuiește în imaginație, apoi în voință și, în cele din urmă, în acțiune. Vom distinge prin urmare trei momente de formare a imaginii. Primul este „spiritual",

---

[1] VIII, 134 sq. (XVte Vorlesung): „*Dass alles Wirkliche nur durch eine Conjunction eines Äusseren und eines Inneren, eines Descensus und eines Ascensus zu Stande kömmt, davon gibt uns auch die Ton – oder Wortsetzung ein lehrreiches Beispiel. Die Chladnischen Klangfiguren (welche übrigens schon Hooke kannte) beweisen nemlich, dass die Tongebende Substanz nur durch eine Selbstconfiguration (Figurbeschreibung) den Ton erzeugt, ohne Zweifel, indem durch die hiedurch bewirkte Öffnung (gleichsam Fluidisirung) der festen Substanz die innere Luft mit der äusseren in Conjunction tritt.*" Experiențele lui Chladni cu „figurile sonore", în 1787, constau în răspândirea de nisip de cuarț pe niște plăci supuse apoi unor vibrații, în cursul cărora se vedeau apărând în nisip linii drepte, culori, hiperbole. A se compara cu experiențele lui Lichtenberg, din 1777. Cf. „Physique et Métaphysique du Feu chez Johann Wilhelm Ritter (1776-1810)", in A. FAIVRE, *op. cit. infra*, n. 1, p. 266.

este cel al lui *Geistbild*. Al doilea corespunde voinței lui A, care îngăduie imaginii să se ridice la nivelul substanței; astfel, raza pe care apa o trimite către Soare se manifestă sub forma celor șapte culori, care nu sunt simpla refracție a unei raze luminoase, ci sunt ceva de felul unei imagini septiforme deja potențial substanțială. Al treilea moment este cel al desăvârșirii imaginii, care datorită lui B accede la statutul de corporeitate (*Leiblichkeit*), adică de „realitate" în sens teozofic[1].

Vedem că A își păstrează oricând libertatea de a răspunde dorinței lui B sau de a rămâne surd la apelul său. Tăcerea lui B este evocată de Baader printr-o altă parabolă: „Spiritul nu trebuie să tulbure procesul de creștere dinăuntrul inimii noastre, după cum nici Soarele nu trebuie să lumineze rădăcinile"[2]. Să reținem mai cu seamă că a deveni imagine a lui Dumnezeu nu înseamnă a se reduce la un simplu portret al lui, pasiv și lipsit de viață. Dumnezeu se bucură să participe la imaginea sa simbolică (*Gleichniss*) – omul – devenită substanță activă, nu să se reflecte în ea în mod catoptric, fără să simtă nimic el însuși. Dumnezeu nu simte, nu încearcă vreun sentiment, decât dacă imaginea umană a devenit substanță.

Imagini și reflexii în Dumnezeu, în om și în Natură

Încă din 1786, Baader scria în jurnalul său:

> Formă, figură, formare și organizare vizibile *ale unui lucru! Numai substanța vie (organică) ne face vizibilă această figură. Este ea altceva decât litera, hieroglifa substanței sale interioare?*

Și adăuga că noi „silabisim" în cartea Naturii[3]. Era începutul unei filozofii organiciste, dar aici nu se discerne încă altceva decât

---

[1] VIII, 93 sq.

[2] XII, 211, 6-9 („*Der Geist soll sowenig das Wachsthum im Herzen aufstören, als die Sonne in die Wurzel scheinen soll*").

[3] XI, 61: „Form, Figur, sichtbare Bildung, Gestaltung *eines Dinges! Nur am lebendigen (organischen) Wesen wird sie uns sichtbar. Ist sie etwas anderes, als Buchstabe seines inneren Wesens, Hieroglyphe?*"

o dualitate. Gândirea sa ulterioară, cea a maturității, s-a orientat spre o filozofie a devenirii sau mai degrabă a „formării". După cum am văzut, nu e vorba atât de „a intra" în Ființă sau în existență, cât de „a se forma", de „a da formă". A fi înseamnă „a fi format" (*gestaltet sein*). Nici vorbă nu poate fi de o ființă nedefinită sau abstractă care nu ar fi *Dasein*. Baader notează că, de la Aristotel încoace, noțiunile de formă și de materie sunt concepute în mod abstract și dualist. E mai bine să se ia în considerare *forma* și *formatum* ca doi termeni implicând o relație devenită posibilă prin intervenția unui al treilea termen mediator, *formans* – sau spiritul –, care îi deosebește fără a-i separa, îi unește fără a-i contopi. De altfel, lui Baader nu i-a scăpat faptul că Henricus Cornelius Agrippa a știut să vadă în limba ebraică exemplul acestei relații cu trei termeni[1].

Aceeași mediere există între cunoscător și cunoscut. Primul sălășluiește (*innewohnt*) în al doilea grație unei imagini spirituale chezașe a cunoașterii „organice" și dinamice, pe când în cazul cunoașterii „mecanice" cunoscătorul traversează doar (*durchwohnt*) cunoscutul, fără ca cei doi termeni să facă experiența unei bucurii reciproce. Cunoscutul este întotdeauna imagine, reflectare vie: „Ceea ce se găsește astfel se reflectă, nu se exprimă decât prin cuvântul său imagine sau numele său, prin care el este numit și numai datorită căruia e cunoscut"[2]. Astfel, pictorul sau sculptorul produc o imagine în care nu încetează să se piardă regăsindu-se în același timp și datorită căreia se reînnoiesc necontenit producând[3]. Ceea ce este adevărat și pe planul divin, după cum am văzut în legătură cu Böhme. Nu a spus Ioan Scotus Eriugena: „*Deus est in se, fit in creaturis*"? Înainte de Böhme, Meister Eckhart, la a cărui redescoperire Baader a avut o contribuție importantă, considera că

---

[1] XIII, 170 sq. (*De occulta philosophia*: „*Prae omnibus linguarum notis Hebraeorum scriptura omnium sanctissima est in figuris characterum, in punctis Vocalium, et in apicibus accentuum, velut in materia, forma et spiritus consistens*"). Citatul este extras din Agrippa, Cartea I, cap. 74 (textul spune „*sacratissima*", nu „*sanctissima*").

[2] II, 53 (*Fragmente zu einer Theorie des Erkennens*, 1809): „*Das sich so findende, Spiegelnde, spricht sich nur in jenem seinem Bilde aus, und dieses Bild ist sein Name, bei dem es genannt, und durch welchen es allein nur gekannt ist.*"

[3] XII, 186.

Dumnezeu sau monada absolută simte nu doar dorința proprie oricărei monade de a se revărsa (*Erguss*) în ea însăși (Tatăl în Fiu, sau ca Fiu), printr-o naștere directă întrucâtva, dar și pe aceea de a realiza veșnic zămislirea indirectă a Sfântului Duh – aluzie la *filioque* – pornind de la Tată și de la Fiu[1]. De remarcat, în treacăt, că teozofia creștină se poate acomoda foarte bine cu această dogmă romană a lui *filioque*. Dar esențialul aici rămâne că, în concepția lui Böhme și a lui Baader, Spiritul absolut acționează mai întâi printr-o autocontemplare „arhitectonică" – se oglindește, se reflectă –, un fel de autoformare sau primă reprezentare magică pe care Absolutul și-o face despre el însuși. Și că apoi Spiritul se prinde, se fixează, „suspendând" (*aufheben*) această reprezentare: el iese din oglindă pentru a reintra în el însuși – *Selbstbegriff* care nu este altceva decât Verbul. Baader a consacrat numeroase pagini Sophiei[2].

„Dumnezeu nu poate să gândească fără a-și genera imaginea", scrisese Saint-Martin[3]. De aceea, adaugă Baader, Fiu, Verb și Spirit înseamnă același lucru. În mod analogic, nu devenim conștienți de noi înșine decât prin intermediul unui *Gedankenbild* generat în noi, mediator asigurându-ne activitatea exterioară, realizatoare și executantă a acestei imagini[4]. De asemenea, Saint-Martin spunea că noi cunoaștem întinderea gândirii noastre prin imaginile pe care le producem în noi[5]. Dumnezeu posedă oglinda sa interioară, garantă a oricărui *reascensus*, a oricărei reînălțări în el însuși, asemenea copacului care generează semințe pentru că provine dintr-o sămânță. Pentru a reflecta efectiv Spiritul, această oglindă divină –

---

[1] „Zur Lehre vom Bilde", in VII, 96 sq.

[2] II, 223 sq. (*Fermenta Cognitionis* II, 1822-1824). Despre sofiologia lui Baader, cf. A. FAIVRE, „Âme du monde et Sophia chez Franz von Baader", in *op. cit. supra*, n. 2, p. 251.

[3] *Ecce Homo*, Paris, 1792, p. 18.

[4] VII, 34 sqq. (*Über den Urternar*, 1816).

[5] XII, 278, notă manuscrisă în marginea paginii 47 (t. I) a cărții lui SAINT-MARTIN, *De l'esprit des choses*: *„Ganz richtig bemerkt Saint-Martin, dass wir den eigenthümlichen Umfang unseres Denkens erst durch die Bilder kennen lernen, welche wir in uns erzeugen. Wenn aber wirklich diese Bilder die Spiegel sind, in denen unser Geist sich beschaut, wenn man also sagen darf, dass unsere Gedanken uns den Dienst der* Sophia *leisten (das Analoge leisten, was die* Sophia *Gott leistet), so muss auch eine Natur in uns dieser* Sophia *als Spiegel dienen, wie die ewige Natur in Gott der* Sophia *zum Spiegel dient.*"

Idea, Sophia – trebuie să poată dispune de o bază în care să se oglindească la rândul său şi pe care să şi-o supună. Această bază este Natura, care se oglindeşte şi îşi găseşte autonomia în infinita bogăţie a imaginilor ideale etalate de Sophia[1]. Dar Natura rămâne fără Dumnezeu, deci în umbră, atât timp cât acesta nu se manifestă în om[2]. Astfel, Dumnezeu, Sophia, omul şi Natura se situează într-un raport mutual de dependenţă şi de libertate prilejuit de posibilităţile combinatorii aproape infinite pe care le îngăduie acest Joc al celor patru oglinzi.

Orice lucru şi orice fiinţă sunt aşadar create pentru a fi imaginea a ceea ce le este superior. Dar două entităţi reflectate una în cealaltă nu devin creatoare decât dacă „intră" amândouă într-o a treia oglindă de care vor depinde. Natura era oglinda omului, omul era purtătorul unei imagini a lui Dumnezeu pe care trebuia s-o trimită în Natură. Formă, imagine, înveliş se situează deci *sub* ceea ce sălăşluieşte în ele şi se manifestă prin ele, adică sub Spirit. Nu suntem deasupra Spiritului care se află în noi. În cazul consubstanţialităţii Tatălui şi Fiului (*homoousia*) nu există distincţie între imagine şi substratul său, spre deosebire de statutul fiinţelor emanate din Spiritul divin sau create de el. Când Scriptura spune că omul a fost creat după imaginea (chipul) lui Dumnezeu, înseamnă că el nu era încă această imagine, că nu o „fixase" (*fixiert*) şi că ea mai trebuia să dobândească viaţă şi corporeitate (*Leb und Leibhaftwerden*) graţie unei acţiuni de naştere interioară (*Eingeburt*). Chiar dacă păcatul a adus în calea acestei zămisliri obstacole împovărătoare, orice creatură rămâne totuşi menită să devină imagine a lui Dumnezeu; îndeosebi omul, care poate şi trebuie s-o facă pe aceasta „creaturală".

Promisiunea mincinoasă şi ironică a Şarpelui: „*Eritis sicut Dei!*" apare aşadar ca o caricatură a adevăratei formulări: „*Eritis Dei imago!*" Satana a vrut să-l facă să creadă pe Adam că nu trebuia să caute să devină o *imago* a lui Dumnezeu participând la viaţa divină, ci un Dumnezeu pentru el însuşi, un Dumnezeu care să-şi producă propria imagine şi nu pe cea a creatorului său. Şi Baader îi

[1] *Ibid.*, 277 sq.

[2] „Zur Lehre vom Bilde", in VIII, 93.

îndeamnă pe teologi să nu-i ignore pe Böhme şi Paracelsus atunci când vor să discute despre *imago Dei*[1]. Un alt păcat constă în a ne alege drept Dumnezeu un element inferior nouă şi a ne supune lui. Primul păcat (voinţa de a fi Dumnezeu), demonic, actualiza monstruozitatea imaginii întunecate, în vreme ce al doilea este mai curând de natură animală – „brutală", în sensul etimologic. Mizând pe posibilităţile cuvântului *Bild*, Baader îşi îndeamnă semenii să se lase „formaţi" (*bilden*) de obiecte demne de contemplaţia lor, să nu se angajeze într-o deformare (*Verbilden*, *Umbilden*) contrară vocaţiei noastre ontologice[2]. El avertizează asupra greşelii pe care o comit cei ce cred că nu au de-a face decât cu ei înşişi atunci când îşi formează, îşi „sensibilizează" ideile. Într-adevăr, oriîncotro ne-am îndrepta dorinţa se găseşte întotdeauna o formă care să ne returneze imaginea, fie ea cea divină sau caricatura ei. Să fim deci cu băgare de seamă la alegerea oglinzilor noastre interioare „atrăgătoare", să nu le însămânţăm cu orice! Idee foarte paracelsiană, care vede în proiecţiile noastre psihologice nişte substanţe devenind autonome, separate de noi înşine, cât se poate de reale, capabile să se întoarcă împotriva noastră, să ne otrăvească – sau să ne aducă la adevărata noastră vocaţie. Saint-Martin înţelesese că sarcina omului este de a da formă, corporalitate, Ideilor, lucru pe care-l exprimă atât de bine versetul din *Tabula Smaragdina*: „*Vis ejus integra est, si conversa fuerit in terram*". Şi el arătase, în *L'Homme de désir*, că sufletul nostru este pământul natural al Cuvântului dumnezeiesc, în care acest „om cu dorinţă" trebuie să însămânţeze. Trebuie să găsim în adâncul fiinţei noastre *locul* prielnic pentru a face să încolţească sămânţa vie a ideilor noastre fără a avea nevoie să încredinţăm această germinaţie unui domeniu străin de adevărata noastră natură[3].

*

„Spiritul omului nu poate trăi decât din admiraţie, iar inima sa nu poate trăi decât din adoraţie şi din iubire." Această frază a lui Saint-Martin, pe care Baader o citează de mai multe ori, se

[1] IX, 198.
[2] II, 339 sq. (*Fermenta Cognitionis* IV, 1822-1824).
[3] IX, 145.

limpezește în contextul teozofic care îi este propriu. Oglindă, a oglindi, a admira, miracol [*miroir, mirer, admirer, miracle*] nu exprimă defel aici o pasivitate, ci o operație foarte activă. A admira înseamnă a recunoaște, a admite o alteritate, a stabili raportul corect între subiect și obiect, a regăsi unitatea în deosebire. Grație medierii oglinzii se constituie o androginie, dat fiind că superiorul, ca tinctură masculină, se admiră în inferior, unde își găsește imaginea, și suscită chiar în această oglindă, tinctură feminină, un aspect masculin. Inferiorul se supune superiorului care se află înăuntrul lui și nu este nimicit de el; la rândul său, superiorul înalță înăuntrul său inferiorul care îl admiră și se unește cu el fără ca prin aceasta să se nege[1].

Admirația face parte din cultul celebrat de omul dorinței și al cărui obiect este de a ne reînvesti în funcția noastră originară de imagine divină. „Dați lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu!" înseamnă pentru Baader: „Dați lui Dumnezeu imaginea sa!" Le revine deci oamenilor să fie oglinzi care adună rămășițele unei lumi spulberate și transformă dispersia în unitate. A practica acest cult divin înseamnă a-l lăsa pe Dumnezeu să se folosească de noi pentru a efectua coborârea și reînălțarea la care năzuiește necontenit. Căci cerul tinde să coboare în omenire și, prin aceasta, pe tot Pământul; Pământul, să se înalțe spre cer; îngerii, să urce și să coboare pe scara întrezărită în vis de Iacov. Dublă mișcare, asemănătoare celor două elemente constitutive și complementare ale dragostei – noblețe și smerenie – și pe care o voință umană le poate face să devieze dacă se închide în propriul său Eu. Voința noastră de a favoriza activitatea divină în noi, prin noi, cu noi, restabilește jocul liber al acestor reflectări organice, dinamice și creatoare – jocul imaginației ce intră în oglinzile sale.

Reflectări cărora teozofii le-au exprimat în felurite chipuri scânteierile, vibrațiile, jocurile și zămislirile, exersând uneori pe claviatura imaginației lor creatoare sau recreatoare game în jurul simbolului care e curcubeul, atât de prielnic evocărilor unei imaginații ce intră

[1] Cf. „Dragoste și androginie la Franz von Baader", în volumul I al prezentei lucrări [trad. rom. Nemira & Co, 2007, pp. 249-346]. Și pentru o interpretare jungiană a lui Baader: Lidia Procesi XELLA, *Filosofia erotica* (introducere, traducere și note de L.P. Xella), Milano, Rusconi, 1982, p. 53.

în oglinzile sale[1]. Compozitorul Olivier Messiaen ne-a dat, în *Quatuor pour la fin des temps*, un curcubeu teologic, în partea intitulată „Fouillis d'arcs-en-ciel pour l'Ange qui annonce la fin des temps". Messiaen scrie în legătură cu asta: „Piesa e dedicată îngerului şi mai cu seamă curcubeului de deasupra lui – curcubeul, simbol al păcii, al înţelepciunii şi al oricărei vibraţii luminoase şi sonore."

*

[Conferinţa a fost urmată de un fragment din Quatuor pour la fin des temps *de Messiaen.]*

[1] Cf., de exemplu, Louis-Claude de SAINT-MARTIN, „Rapports spirituels et temporels de l'arc-en-ciel", in *Œuvres posthumes*, Tours, 1807, t. II, pp. 247-268.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DE LA FIGURA DIVINĂ LA FIGURA CONCRETĂ SAU TRANSPARIȚIA PRIN OGLINDĂ

Lui Friedhelm Kemp

INTRODUCERE: DOUĂ APOCRIFE, O PREDICĂ

Să ascultăm mai întâi trei poveşti scurte. Prima este luată din Faptele apostolului Petru (secolul al II-lea), a doua, din Faptele apostolului Ioan (secolul al II-lea), iar a treia dintr-o predică (datând din 744) despre Naşterea lui Isus.

Primul dintre cele două Fapte apocrife îl descrie pe Sfântul Petru vindecând un orb în casa unui oarecare Marcellus. După acest miracol, Petru le povesteşte celor de faţă viziunea de care a avut parte pe muntele Tabor:

> *Fiecare dintre noi, după putinţa sa de a cuprinde viziunea, a văzut, pe cât era în stare să vadă* [Unusquisque enim nostrum sicut capiebat videre, prout poterat videbat]. *Domnul nostru, voind să-i văd măreţia pe muntele sfânt, eu, cu copiii lui Zevedeu, am văzut strălucirea luminii sale şi am căzut la pământ ca mort [...]. Şi el [Cristos] mi-a întins mâna sa şi m-a ridicat. Şi când m-am ridicat, l-am văzut iar, aşa cum era în putinţa mea de a-l cuprinde* [eum talem vidi, qualem capere potui].

În aceeaşi zi, în sala mare a casei, nişte bătrâne văduve necredincioase se roagă de Petru să le dea şi lor putinţa de „a vedea" (în sens, pare-se, atât fizic, cât şi spiritual). Atunci înalţă cu toţii o

rugăciune, şi „încăperea în care erau a strălucit ca şi când ar fi fost luminată", dar de o „lumină nevăzută". Apoi Petru le cere:

> *Spuneţi ce aţi văzut. Şi ele au zis: Am văzut un tânăr. Şi alţii au zis: Am văzut un bătrân de o asemenea frumuseţe, încât nu se poate descrie. Dar alţii au spus: Am văzut un băiat atingându-ne uşor ochii şi ochii noştri au fost deschişi*[1].

În cel de-al doilea apocrif se află o istorisire despre chemarea apostolilor, când Ioan şi Iacov se întorc cu barca după o noapte petrecută pe mare. Iacov îl întreabă pe Ioan:

> *Ioane, ce vrea de la noi copilul acela care e pe ţărm şi ne-a chemat? Şi eu [*Ioan*] am zis: Ce copil? Şi el mi-a spus: Cel care ne face semn. Şi eu am răspuns: Frate Iacov, din pricină că am vegheat prea multă vreme în larg, nu vezi bine. Nu vezi bărbatul voinic şi chipeş care stă falnic acolo? Şi Iacov mi-a zis: Nu pe acela îl văd, frate, dar să ieşim din locul acesta şi vom vedea ce înseamnă asta. Şi atunci, după ce am ajuns la ţărm, am văzut* [personajul] *că ne ajută să legăm barca. Şi când am plecat de pe ţărm, vrând să-l urmărim, el mi s-a arătat iar, cu capul mai degrabă pleşuv, cu o barbă stufoasă şi foarte lungă, dar Iacov l-a văzut ca pe un tânăr căruia abia îi mijea barba. Eram dar nedumeriţi amândoi, întrebându-ne ce însemna asta [...]. Şi deseori, mai pe urmă, el mi s-a arătat şi ca un om scund, nu prea voinic, iar alteori ca unul a cărui înălţime ajungea la cer. Şi mai era la el încă un lucru nemaipomenit: când stăteam la masă, mă ţinea la pieptul lui, iar eu îl strângeam spre mine, şi atunci îi simţeam pieptul când catifelat şi moale, când tare ca piatra, încât nu ştiam ce să cred*[2].

A treia povestire se găseşte într-o predică scrisă în 744, poate de Ioan Damaschinul, despre Naşterea lui Isus. Ea a fost reluată

---

[1] Faptele lui Petru, XX-XXI, in *Neutestamentliche Apocryphen*, prezentate de Wilhelm SCHNEEMELCHER, ed. a 5-a, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989, t. II, pp. 275-277. Cf. şi *The Apocryphal New Testament*, prezentat de Montague RHODES JAMES, Oxford, Clarendon Press, 1924 (ediţie corectată, 1953, cf. pp. 321-323).

[2] Faptele lui Ioan, 88-89, in W. SCHNEEMELCHER, *op. cit.*, p. 164. M. RHODES JAMES, *op. cit.*, p. 251.

într-un comentariu zis al Marelui Canon al lui Andrei din Creta (scris curând după 1204). E vorba de cei trei regi magi:

> *Şi aceştia [magii], după ce au slăvit-o* [pe Sfânta Fecioară] *cum se cuvine, s-au întors la locul unde îşi aveau sălaşul şi au vorbit între ei despre prunc şi despre felul în care li se arătase. Primul a zis: Eu l-am văzut ca pe un copil mic; al doilea: Eu l-am văzut ca pe un bărbat de vreo treizeci de ani; al treilea: Eu l-am văzut ca pe un bătrân cărunt. Şi s-au minunat de schimbarea înfăţişării, de metamorfoza noului-născut.*

Acest fragment de predică este însoţit de o ilustraţie. Dar textul care a contribuit cel mai mult la cunoaşterea acestei istorii este *Descrierea lumii*, cartea lui Marco Polo, în care veneţianul a relatat povestea aşa cum o culesese din Persia, în 1272[1].

Cele trei povestiri l-au interesat pe Henri-Charles Puech într-atât, încât le-a consacrat trei ani de seminarii la É.P.H.É.[2]. Întrucât

---

[1] Cf. recenzia conferinţelor lui Henri-Charles PUECH, in *Annuaire de l'École des Hautes Études* (Secţia a V-a, Ştiinţe religioase, Sorbona), anul 1966-1967, t. 74, p. 135 (de unde am preluat citatul textului din predică). Puech descrie ilustraţia acestui text după cum urmează: este vorba de „a treia dintre miniaturile care împodobesc, în partea de jos a filei 106 v, manuscrisul nr. 14 (secolul al XI-lea) din Biblioteca Patriarhatului de la Ierusalim (descriere în Papadopoulos Kerameus, [*Hierosolumitike Bibliotheke*], I, p. 57; fotografie aparţinând colecţiei de arheologie creştină şi bizantină de la École Pratique des Hautes Études, Secţia a V-a). Cei trei magi, de vârste foarte clar diferite, sunt înfăţişaţi aici în prezenţa Fecioarei, cel mai apropiat aplecându-se deasupra lui Isus reprezentat sub forma unui prunc aureolat, ceilalţi doi stând în picioare şi purtând fiecare în braţe un personaj minuscul al cărui cap este de asemenea înconjurat de o aureolă, iar bărbia e împodobită cu o barbă (neagră, la unul; albă, la celălalt), altfel spus: Cristos văzut şi înţeles sub înfăţişarea, aici, a unui bătrân, dincolo a unui adult. De altfel, explicaţia era precizată de textul în greacă pe care imaginea era menită să-l ilustreze şi care poate fi citit la pagina următoare (fila 107 r, rândurile 13-27)" (urmează textul pe care l-am citat mai sus). Din nefericire, această ilustraţie a dispărut din fondul colecţiei É.P.H.É. (cercetările cu amabilitate efectuate în fondul Millet de colegul meu, profesorul Claude Lepage, în mai 1993, s-au dovedit zadarnice).

[2] Cf. recenziile conferinţelor lui H.-C. PUECH, in *Annuaire...* (citat *supra*, n. 1, p. 263): 1965-1966, t. 73, pp. 122-125; 1966-1967, t. 74, pp. 128-138; 1967-1968, t. 75, pp. 157-161. Aceste cercetări ale lui H.-C. Puech erau concepute ca preliminarii la o explicaţie a capitolelor XXXI-XXXII din *Milione* (*Descrierea lumii*) de Marco Polo, unde e relatată o tradiţie referitoare la felul în care cei trei regi magi l-ar fi

modul său de abordare a rămas în mod intenţionat filologic, Henry Corbin va fi cel care, ulterior, va degaja un sens spiritual care se pretează la o hermeneutică. El le pune deseori la contribuţie, prezentându-le ca exemple de experienţă teofanică, dar fără a le consacra analize aprofundate. Citatul care revine adesea sub pana sa şi în cursurile sale de la É.P.H.É. este extras din Faptele lui Petru: „*Eum talem vidi, qualem capere potui*“[1]. De altfel, nu cunosc vreo altă punere în perspectivă hermeneutică a acestor pasaje decât a sa. Chiar şi în corpusul referenţial al teozofiei occidentale moderne (cel care a început să se constituie din Renaştere), acestea, sau alte exemple de acelaşi gen, par absente. Scopul meu aici este de a încerca să explorez influenţa şi mizele acestor trei povestiri. Henry Corbin a arătat calea şi nu e întâmplător faptul că un filozof – un teozof – ca el le-a socotit demne de atenţie.

Aceste viziuni reprezintă o formă de imaginar în sensul că, fiind proprii unor oameni care le experimentează, ele iau forme adaptate imaginaţiei particulare a fiecăruia dintre ei. Probabil că ar putea fi interpretate prin prisma psihologiei. Să ne mulţumim să le abordăm în contextul lor, nu istoric şi filologic – H.-C. Puech a făcut-o deja foarte bine –, ci strict spiritual, respectiv ca experienţe de tip imaginal. Ele pun într-adevăr subiectul în

---

văzut pe pruncul Isus sub trei înfăţişări diferite, corespunzătoare, respectiv, vârstei fiecăruia dintre ei (cf. *Annuaire...*, 1965-1966, t. 73, pp. 122 sq.). În *Annuaire...*, 1966-1967, p. 134, H.-C. Puech citează „*le Livre arménien de l'Enfance*, cap. XI, 17-21 (traducere în Paul Peeters, *Évangiles apocryphes*, II, Paris, 1914, pp. 142-147), unde, rând pe rând, Isus se manifestă celor trei magi sub diferite forme, şi anume, conform paragrafului 20, lui Baltazar sub forma unui «fiu de rege pământean», lui Gaspar sub cea a unui prunc culcat în iesle, iar lui Melchior sub cea a lui «Cristos aşezat pe un tron, Dumnezeu făcut trup»“.

[1] Cf., de exemplu, la Henry CORBIN: „Temps cyclique et gnose ismaëlienne“, in *Eranos Jahrbücher*, Zürich, Rhein Verlag, t. XXIII, 1955 (reeditat cu acelaşi titlu: Paris, Berg International, 1982, cf. pp. 71 sqq.); *Avicenne et le récit visionnaire*, Société des monuments de l'Iran, collection du Millénaire, „Bibliothèque iranienne“, 1954 (reeditare Paris, Berg International, 1979, cf. p. 104); „Face de Dieu et Face de l'Homme“, in *Eranos Jahrbücher*, Zürich, Rhein Verlag, t. XXXVI, 1967, pp. 198 sq. (reeditare în *Face de Dieu, Face de l'Homme. Herméneutique et Soufisme*, Paris, Flammarion, col. „Idées et Recherches“, 1983, cf. pp. 278 sqq.); *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Idées“, 1971, t. I, p. 165, n. 135, şi p. 329; „Théorie de la connaissance visionnaire en philosophie islamique“, *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, februarie 1977.

relație cu *mundus imaginalis* în sensul încetățenit de Corbin, regiune din *Malakūt* sau mezocosmos „situată" între lumea divină și lumea noastră corporală: este acel loc al oglinzilor divine, populat de spirite angelice; acolo se spiritualizează corpurile și se corporalizează spiritele.

Pornind de la această noțiune de *mundus imaginalis* și lăsând la o parte *Phantasey* – închipuirea, imaginația bolnavă sau cea care funcționează prin simple automatisme –, aș spune că există patru forme de imaginație activă. Primele două nu sunt de natură imaginală. Mai întâi este cea care, pornind de la elementele de care dispune, instaurează raporturi simbolice noi, inedite. De pildă, majoritatea operelor de ficțiune, poezie, pictură etc. Există apoi imaginația care se bazează pe corespondențele universale presupuse a exista în univers – cel al „cauzelor secunde" –, cum sunt „Corespondențele" evocate de Baudelaire în cunoscutul său sonet. Și ea prezidează, firește, la crearea operelor de artă, dar, prin natura sa, și la aceea a unor forme de magie naturală care pun în aplicare aceste rețele de corespondențe în scopuri ce țin de cunoaștere – ca astrologia – sau de acțiune – ca știința pentagramelor și a talismanelor. Celelalte două forme de activitate imaginativă sunt legate de imaginal. Una ar putea fi numită „pasivă", în sensul că este irupție a lui *mundus imaginalis* în conștiința unui subiect care nu a căutat câtuși de puțin să provoace această experiență imaginală. Acestei categorii par să-i aparțină viziunile relatate mai sus. Cealaltă ar putea fi numită „activă", în sensul că subiectul și-a pus în aplicare în mod voluntar imaginația activă pentru a intra în legătură cu *mundus imaginalis*. Despre această a patra formă de activitate imaginativă va fi vorba mai departe.

Lectura celor trei texte străvechi și aceste distincții metodologice mi se par a impune câteva reflecții, complementare unele față de celelalte. Ele se referă, în principal, la natura raporturilor dintre imagine și modelul său: pe de o parte, izomorfia acestora; pe de altă parte, generarea lor reciprocă. Voi încheia cu câteva observații referitoare la „educația privirii".

Întâietatea imaginii pentru accesul la model

Se ştie că există o tradiţie – biblică, îndeosebi – care pune accentul pe întâietatea auzului în materie de educaţie spirituală, de iniţiere, şi care nu a fost întotdeauna lipsită de legătură cu anumite forme de iconoclastie. Dar paralel mai există una, nu doar elenistică, ce insistă asupra întâietăţii vederii (a imaginii, a viziunii). Pe un plan imaginal, ambele sunt la drept vorbind complementare, lumea imaginală nefiind populată de entităţi fotografiabile: se presupune că ea ar fi locuită atât de sunete, cât şi de forme, sau mai degrabă de nişte entităţi care nu sunt nici una, nici alta, dar care, pentru a ne deveni perceptibile, trebuie să treacă prin canalele simţurilor noastre.

O experienţă de fizică le-a atras atenţia unor filozofi ai romantismului german, în special lui Franz von Baader, care a văzut în ea un exemplu grăitor al raportului dintre imagine şi modelul său. E vorba de experienţa lui Chladni, denumită a „figurilor sonore". Dacă se propagă sunete (o muzică) printr-un tub de sticlă orizontal de-a lungul căruia e depus un strat de nisip, se observă, pare-se, că pe nisip se conturează nişte figuri geometrice[1]. Există atunci tentaţia de a interpreta aceste figuri ca pe o transpunere materială a sunetelor muzicale, însă o transpunere printre altele posibile: experienţa s-ar putea face la fel de bine cu apă şi atunci s-ar obţine figuri diferite – care însă ar fi mai bine să poată fi filmate pentru a fi studiate!

Dar când visăm, visăm mai cu seamă imagini, iar vederea este în general mai precisă decât sunetul – chiar dacă se poate întâmpla ca imaginalul să ni se dezvăluie prin muzică. „*Ophtalmoi tôn autôn akribesteroi martures*" (ochii sunt martori mai exacţi decât urechile), ne spune un fragment din Heraclit[2]. Se cunoaşte importanţa

[1] Despre „figurile sonore" ale lui Chladni (1787) şi contextul experienţelor sale, cf. comunicările mele: „Physique et métaphysique du Feu chez J.W. Ritter (1776-1810)", *Les Études philosophiques*, număr special *Romantisme allemand*, II, Paris, P.U.F., aprilie-iunie 1983, pp. 47 sq. Reeditată în *Philosophie de la Nature (Physique sacrée et théosophie)*, Paris, Albin Michel, 1996. Şi „Gânduri ale lui Dumnezeu, imagini ale omului", pp. 240-260 din prezenta lucrare.

[2] Citat după *Les Présocratiques*, volum editat de J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", 1988, p. 169. Îi datorez ideea acestei referinţe lui

pe care o au în cele trei religii ale Cărții simbolurile legate de lumină și de întuneric, cu toate metaforele ce le sunt asociate. Logosul este lumină. Aceasta, în mod ontologic principiu originar și activ, tinde să-și producă seamănul în lumea corpurilor. Și dacă ochiul este el însuși luminos, cum spune Plotin, atunci faptul de a vedea e deja acțiune, niciodată doar simplă percepție pasivă[1].

Lumea imaginală este deci, prin natura sa, un mezocosmos „luminos". Ca atare, faptul de a actualiza natura luminoasă a ochiului nostru, adică de a-i îngădui să devină lumină (ceea ce el este în mod potențial, dar noi avem tendința de a-l lăsa să se întunece, să se încețoșeze), revine la a lăsa spiritul nostru – imaginația noastră – să devină o oglindă care va reflecta în felul său lumea imaginală. De aici caracterul teofanic al viziunii ce poate să rezulte. Evident, pentru observatorul exterior, nevizionar, care sunt eu, această viziune posedă, la prima vedere, un statut ambiguu: figură concretă, reală? Alegorie? Henry Corbin ne îndrumă:

> *Nu facem decât să ne rătăcim dacă întrebăm, cum s-a făcut în legătură cu figura Beatricei la Dante: este o figură concretă sau e o alegorie? Căci dacă un Nume divin nu poate fi cunoscut decât în forma concretă pe care i-o dă teofania, tot așa orice Figură divină arhetipală nu poate fi contemplată decât într-o Figură concretă tangibilă sau imaginată – care să o facă vizibilă exterior sau mental*[2].

Izomorfia luminii și a ochiului

Să menținem paralelismul formal dintre lumină și lumea imaginală și să-l completăm cu un altul: paralelismul dintre ochi și

---

Friedhelm Kemp care, prin una dintre frumoasele sale conferințe, a inspirat prezenta comunicare; acea conferință se intitulează *Blick um Blick – Auge und Welt bei Goethe* și a fost publicată, fără nume de editor, în 1992 (15 pagini, nenumerotate). Pentru citat, cf. p. 4.

[1] De aceea s-ar cuveni să nuanțăm prezentarea, propusă mai sus, pentru cea de-a treia categorie de imaginație (această prezentare nu are, desigur, decât un interes metodologic).

[2] H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958, p. 106.

viziunea imaginală. Astfel, ochiul ar fi pentru lumină ceea ce viziunea imaginală e pentru lumea imaginală. Şi după cum ochiul nu este el însuşi lumină (e doar de natură luminoasă), nici viziunea imaginală de care vor fi avut parte personajele celor trei istorisiri ale noastre nu este însăşi lumea imaginală. Ea e doar un reflex posibil al acesteia. Într-adevăr, în contextul la care am ales să mă refer în cazul de faţă, ochiul este doar o creatură a luminii („*Das Auge als Geschöpf des Lichts*", spune Goethe[1]). Aşa cum Soarele este ochiul lumii, nu lumea însăşi, tot aşa viziunea imaginală e ca o întrupare, un precipitat al lumii imaginale venit să se reflecte într-o oglindă dispusă să-l primească în conformitate cu legile care au stat la baza fabricării ei. Sfântul Pavel spune că pe lumea aceasta noi nu putem vedea decât în imagini. Cristos e într-adevăr cel pe care îl „văd" cei trei regi magi, însă fiecare dintre ei îl vede sub o formă diferită, adaptată imaginilor deja înregistrate în memoria sa personală. Fiecare dintre noi, presupunând că s-ar bucura de un asemenea har, ar percepe o imagine diferită, dar care ar întreţine acelaşi raport cu modelul său imaginal, în virtutea luminii interioare proprii oricărei fiinţe umane, lumină de aceeaşi natură ca şi lumina divină.

În partea didactică a lucrării sale *Pentru o teorie a culorilor*, Goethe scrie: „Ochiul îşi datorează existenţa luminii. Pornind de la organe-anexe animale secundare şi indiferente, lumina produce pentru ea un organ care să-i fie asemănător, şi astfel ochiul se formează prin lumină şi pentru lumină, pentru ca lumina interioară să răspundă luminii exterioare"[2]. La fel, am fi tentaţi să adăugăm, lumina lumii imaginale va fi creat imaginaţia umană ca pe un organ,

---

[1] „*Das Auge als ein Geschöpf des Lichtes leistet alles, was das Licht selbst leisten kann*": paralipomenă la *Farbenlehre* de Goethe, citată în *Goethes Werke*, München, C.H. Beck, t. XIII, 1982 (ediţia a 9-a), p. 642 (notă a lui E. Truntz). Cf. şi conferinţa lui F. Kemp (citată *supra*, n. 2, p. 266).

[2] J.W. GOETHE, *Zur Farbenlehre*, in *Goethes Werke*, *op. cit.*, t. XIII, p. 323: „*Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hülfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde, und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äusseren entgegentrete.*" Am reluat aici traducerea franceză a Henriettei Bideau, p. 80, in *Goethe, Traité des couleurs*, texte alese şi prezentate de Paul-Henri Bideau, Paris, Triades, 1980.

o oglindă în care să se poată reflecta în imagini care, la rândul lor, sunt retrimise spre ea ca pentru a-i conferi nenumărate forme noi. La aceeași pagină, Goethe mai scrie: „Antica școală ioniană [...] repeta întruna cu insistență că asemănătorul nu poate fi recunoscut decât de asemănător“[1]. Iar în tratatul lui Plotin despre Frumos, pe care Goethe l-a citit în traducerea latină a lui Marsilio Ficino, citim: „*Necque vero oculus unquam videret solem, nisi factus solaris esset*“ („Nici un ochi nu ar vedea vreodată Soarele, dacă nu ar fi de natură solară“). Se știe că Goethe a transpus în versuri această cugetare a lui Plotin:

Dacă ochiul n-ar fi solar,
Cum am mai putea să vedem lumina?
Dacă în noi n-ar trăi chiar puterea lui Dumnezeu,
Cum ar mai putea să ne încânte divinul?[2].

Tot Goethe îi spunea lui Schopenhauer: „Cum adică? [...] Lumina n-ar exista decât în măsura în care ați vedea-o dumneavoastră? Dimpotrivă, dumneavoastră n-ați mai fi aici, dacă nu v-ar vedea lumina!“[3]. Mergând mai departe și urmând paralelismul propus adineaori, am putea spune: „Cum adică? Lumea imaginală n-ar exista decât în măsura în care ați vedea-o voi? Nu, dimpotrivă, voi

---

[1] „*Hierbei erinnern wir uns der alten ionischen Schule, welche mit so grosser Bedeutsamkeit immer wiederholte: nur von Gleichem werde Gleiches erkannt*“ (*Goethes Werke*, *op. cit.*, t. XIII, p. 324; traducere franceză de Henriette Bideau, *op. cit.*, p. 80). Această frază a lui Goethe urmează imediat după cea pe care am citat-o anterior.

[2] „*Wär nicht das Auge sonnenhaft,/Wie könnten wir das Licht erblicken?/Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,/Wie könnt uns Göttliches entzücken?*“ (*Goethes Werke*, *op. cit.*, t. XIII, p. 324; traducere franceză de Henriette Bideau, *op. cit.*, p. 80). Aceste versuri urmează frazei citate anterior. Ambele citate sunt redate și de Friedhelm KEMP, *op. cit.*, p. 3. Goethe atribuie această cugetare (pe care a transpus-o în cele patru versuri) „unui mistic de pe vremuri“. P.-H. Bideau (*op. cit.*, pp. 80 sq., notă) crede că e vorba de Jakob Böhme.

[3] „*Was, sagte er mir einst, mit seinen Jupiteraugen mich anblickend, das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein, Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe*“ (*Goethes Gespräche*, ed. Flodoard von Biedermann, Zürich-Stuttgart, Artemis, 1969, t. II, p. 937). Text citat, și bine repus în contextul său, de Pierre HADOT, „L'apport du néo-platonisme à la philosophie de la nature en Occident“, in *Eranos Jahrbücher*, Zürich, Rhein Verlag, t. III, 1970 (conferință din 1969), pp. 91-132, cf. în special p. 116.

n-ați mai fi aici, dacă lumina sa nu v-ar da viață. Sunteți gândiți, imaginați (de Dumnezeu sau de Zei), deci existați!" Dar s-ar putea adăuga: „El vă gândește, vă imaginează, pentru ca la rândul vostru să-l gândiți, să-l imaginați și voi fără încetare!"[1].

II. GENERAREA RECIPROCĂ A IMAGINII ȘI A MODELULUI SĂU

Prezența personală

Existența unei înrudiri între lumină și ochi nu provoacă mirare, dar se admite mai greu că poate fi vorba de una și aceeași natură, deci că se presupune existența, chiar în ochi, a unei lumini. La fel de scandalos poate părea să se presupună existența, înăuntrul ființei noastre, a unei entități specifice orientate potențial spre lumea imaginală și, mai mult, întreținând cu aceasta un raport de la persoană la persoană. În cartea sa despre Ibn 'Arabī, Henry Corbin scrie:

> *Trebuie mai întâi să învingem un clișeu de gândire înrădăcinat de secole de filozofie și de teologie raționalizantă, și să descoperim că totalitatea ființei noastre nu este doar acea parte pe care o numim în prezent persoana noastră, fiindcă această totalitate include și o altă persoană, o contraparte transcendentă care ne rămâne invizibilă, ceea ce Ibn 'Arabī numește „individualitatea noastră eternă" – „Numele nostru divin" –, ceea ce vechiul Iran numea* Fravarti. *Pentru a-i simți prezența, nu există altă cale, nici altă dovadă decât de a ne supune atracției sale, într-o* sympatheia *pe care o exprimă atât de perfect, în felul său, rugăciunea heliotropului*[2].

Una dintre caracteristicile specifice religiilor Cărții este într-adevăr ideea unei relații personale între om și Dumnezeul său – sau îngerul său. Nu e vorba de o corespondență statică între ceea ce

[1] Fac aluzie aici la expresia pe care o îndrăgea Baader: „*Cogitor (a Deo), ergo sum.*"

[2] H. CORBIN, *L'Imagination créatrice...*, *op. cit.*, p. 131.

este sus şi ceea ce este jos. La fel, izomorfia lumină/ochi şi lume/viziune imaginală (sau izomorfia lumină/lume imaginală şi ochi/viziune imaginală) nu trimite la un simplu paralelism, la modul în care Ideile platoniciene sau arhetipurile se reflectă în lumea fenomenală, ci la procese dinamice şi creative. Ea implică o relaţie personală care este căutare a Celuilalt, alcătuită din reciprocitate şi din iubire, ca şi cum lumea imaginală ar avea la fel de mult nevoie de om pe cât are nevoie omul de ea. Ne gândim aici la un *hadith* al Profetului: „Eram o comoară ascunsă, năzuiam să fiu cunoscut". Dar nu suntem niciodată cunoscuţi decât de un altul, care ne vede prin propria sa privire. Dacă sunt doar o copie a aceluia, atunci nu s-a întâmplat nimic. De aceea trebuie ca el, reflectându-mă, să mă recreeze – să mă genereze din nou, într-un fel. Henry Corbin, în lucrarea deja menţionată, vorbeşte în legătură cu acest subiect de „transpariţie":

> *Concepţia teofanică (câtuşi de puţin limitată la câţiva cărturari speculativi, ci împărtăşită de toate mediile spirituale în care au înflorit Apocrifele) este cea a unei* Apariţii *care e* transpariţia *divinităţii prin oglinda umanităţii, în acelaşi fel în care lumina nu devine vizibilă decât luând formă şi transpărând prin figura unui vitraliu. E o uniune care e percepută nu în planul datelor senzoriale, ci în planul Luminii care le transfigurează, adică în „Prezenţa imaginativă". Divinitatea este în omenire aşa cum imaginea este în oglindă. Locul acestei Prezenţe e conştiinţa individului credincios sau, mai exact, Imaginaţia teofanică investită în el*[1].

Generarea reciprocă prin privire

Aşa cum lumea nu este pur şi simplu reprezentare, ci mai degrabă substrat ce capătă formă datorită privirii noastre – după cum îi atrăgea atenţia Goethe lui Schopenhauer[2] –, şi lumea imaginală

[1] *Ibid.*, pp. 205 sq. De comparat cu II Corinteni, 3, 18: „Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului."

[2] Cf. *supra*, n. 3, p. 269.

pare să aibă nevoie de privirea noastră vizionară. De aceea ea s-ar proiecta în imaginația noastră ca într-o prismă, pentru ca, la rândul său, aceasta să-i redea propria sa imagine în forme și în culori. Dar mai mult, pare-se, decât tradițiile islamice studiate de Henry Corbin, teozofii occidentali moderni – mai cu seamă începând din secolul al XVII-lea – accentuează aspectul voluntar al acestei activități imaginative. Desigur, ei nu cunosc cuvintele *mundus imaginalis* și *imaginal*, dar ceea ce desemnează ele are pentru ei tot atâta realitate ca și pentru esoterismul islamic despre care vorbește Corbin. Mai mult chiar, această teozofie occidentală pune și mai tare decât cealaltă accentul pe posibilitatea sau necesitatea unei reciprocități active. La Jakob Böhme și la majoritatea numeroșilor teozofi situați mai mult sau mai puțin în sfera de influență böhmeană, găsim această idee, adesea prezentă și în alchimia spirituală, că în noi există o substanță luminoasă – căreia ochiul i-ar fi ca o concretizare fizică – mereu potențial reactivabilă, în pofida căderii originare. Dar la ei, mai mult decât la teozofii Islamului, această idee e asociată cu un proces de întrupare: Spiritul aspiră să se „fixeze" într-un corp de lumină, adică într-o ființă umană devenită aptă să-l primească deoarece a devenit ea însăși lumină. S-ar putea spune că aici sufletul omenesc este ca un pântece feminin gata să primească o sămânță spirituală în vederea unei duble sarcini: nu doar a primitorului (omul), ci și a donatorului de sămânță, care este prin aceasta ca și generat din nou. De asemenea, în teozofia tradițională a Occidentului modern Sophia este ochiul, oglinda pe care *Ungrund*-ul o „imaginează" pentru a se introduce în ea, pentru a dobândi formă întru câtva, datorită imaginilor pe care i le va reîntoarce această oglindă vie. La rândul său, Adam este – sau era – menit să devină imagine a lui Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să-și poată face sălaș în el, să-și manifeste prin el minunile sale. Sufletul omului are așadar menirea de a pătrunde, în imaginație, în Tată, pentru a fi la rândul său fecundat de el și, în același timp, pentru a rezămisli divinitatea în mod creator, mereu nou.

„Dumnezeu nu poate să gândească fără a-și genera imaginea", scrie Louis-Claude de Saint-Martin[1], care insistă și el asupra generării

[1] *Ecce Homo*, Paris, 1792, p. 18.

din nou a acestei imagini de către om. Iar Franz von Baader, marele moştenitor şi continuator al acestui curent în secolul al XIX-lea, când vorbeşte de razele care, căzând pe o suprafaţă, sunt întoarse sub formă de culori, vede în această refracţie o generare[1]. „Natura întreagă este prisma razei divine de lumină", scrie Baader[2]. Există în apă, mai aminteşte el, o substanţă solară care cheamă şi atrage razele Soarelui. Soarele îşi proiectează atunci în apă propria imagine (*ein-bilden*), ceea ce-i permite apoi apei să-i retrimită această imagine Soarelui, generându-l din nou. Metafora este valabilă şi pentru un raport de aceeaşi natură între Soare şi Pământ: există Pământ în Soare şi Soare în Pământ[3]. Este tot aceeaşi conjuncţie activă şi fecundă dintre o lumină interioară şi un Soare exterior. Dacă aplicăm această metaforă (care e mult mai mult decât o alegorie) la viziunile relatate în cele trei texte ale noastre, vom spune, de exemplu, că regii magi văd o imagine a lui Cristos în care, de fiecare dată, Cristos se priveşte, iar ei, ca fecundaţi de această privire, vor depune apoi la picioarele Pruncului aur, tămâie şi smirnă, trei daruri diferite care ar fi ca simbolul unei triple zămisliri.

În *Face de Dieu, Face de l'Homme...*, citând exemplele de viziuni de la care am pornit, Henry Corbin scrie: „Ele aparţin toate, şi din motive evidente, familiilor gnostice"[4]. De aceea le citează mereu într-un context docetist, respectiv cel al unei forme de spiritualitate spre care se îndreptau preferinţele sale. Astfel, după evocarea acestor texte, Corbin continuă cu o referire la pasajul din Faptele lui Ioan în care e vorba de crucea de Lumină. Isus

---

[1] Idee deja expusă în comunicarea mea „Ténèbre, Éclair et Lumière chez Franz von Baader", in A. FAIVRE, *Philosophie de la Nature. Physique sacrée – théosophie*, Paris, Albin Michel, 1995.

[2] *„[Einen] mechanischen Begriff haben die Physiker von der Lichtbrechung. Sie meinen, ein materieller Strahl falle auf die Ebene auf und werde zurückgeworfen und gebe so das Bild, vielmehr aber ist die Spiegelung eine Erzeugung. Wenn ein Lichtstrahl hingeht, so geht er als Farbe zurück. So kann man die ganze Natur das Prisma des Göttlichen Lichtstrahles nennen"* (Franz von BAADER, *Sämtliche Werke*, VIII, Leipzig, 1855, p. 82, text extras din *Vorlesungen über speculative Dogmatik* de BAADER, caietul al V-lea, 1828-1838).

[3] Cf. şi comunicarea mea „Gânduri ale lui Dumnezeu, imagini ale omului", *supra*.

[4] *Face de Dieu, Face de l'Homme...* (1983), *op. cit.*, p. 278.

spune: „Dar nu crucea de lemn este cea pe care o vei vedea când vei pleca de aici, după cum nici eu nu sunt cel care e pe această cruce..." Pasaj de un docetism extrem. Or, dacă viziunile teofanice relatate în Faptele lui Petru şi în Faptele lui Ioan trimit poate, într-adevăr, la un context istoric de tip docetist, nu acelaşi lucru se întâmplă în cazul predicii din anul 744 reluate de Marco Polo. Şi mai ales, chiar admiţând că povestirile noastre se pretează la o interpretare de tip docetist, asta nu înseamnă nicidecum că aceasta este singura posibilă şi cu atât mai puţin că orice viziune teofanică trimite neapărat la un imaginar de acest tip. Din acest motiv teozofia occidentală modernă, bogată şi ea în evocări ale unor astfel de viziuni şi deschisă lumii imaginale, se prezintă ca intens incarnaţionistă, orientată fiind, cum este aproape întotdeauna, spre o Filozofie a Naturii – cu excepţia, desigur, a unui Swedenborg, teozoful occidental pe care îl prefera Henry Corbin[1]. Există mai multe lăcaşuri în marea oglindă a viziunilor teofanice.

Există mai multe lăcaşuri şi în teozofia occidentală. Astfel, de la teozofia ca hermeneutică esoterică la teurgie, câteodată distanţa nu e prea mare. O formă de magie ceremonială cu caracter teurgic poate sluji pentru a ilustra în mod indirect subiectul meu de astăzi. E vorba de cea a Ordinului Aleşilor Cohen, elaborată către 1750 de Martinès de Pasqually. Ea se întemeiază, printre alte elemente, pe un „registru" de 2 400 de nume de îngeri, arhangheli etc. Fiecăreia dintre aceste entităţi îi sunt asociate un caracter şi un semn – sau o hieroglifă – prespuse a fi de aceeaşi natură ca acesta, ambele în scriere aşa-zisă „cu ochelari". Dacă teurgul

[1] Pasajul docetist referitor la crucea de lumină este citat de H. CORBIN în *Temps cyclique et gnose ismaëlienne* (1982), *op. cit.*, p. 71. În legătură cu interesul lui Corbin pentru Swedenborg, cf. în special studiul său: „Herméneutique spirituelle comparée: I) Swedenborg. II) Gnose ismaëlienne", in *Eranos Jahrbücher*, Zürich, Rhein Verlag, 1964, t. XXXIII, pp. 72-176. Reeditat in *Face de Dieu, Face de l'Homme* (1983), *op. cit.*, pp. 41-162. Imaginaţia prezidând la practici de „magie naturală" nu pare deloc compatibilă cu o atitudine docetistă, spre deosebire de imaginaţia de tip vizionar „pasiv" (cf. *supra*, în legătură cu cele patru forme de imaginaţie activă). Jean-Jacques WUNENBURGER, care face în mod pertinent distincţie între aceste două forme, notează şi că ele au tendinţa de a se amesteca (*L'Imagination*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 22-24). Aşa stau uneori lucrurile, de pildă, în teozofia occidentală căreia îi evoc aici unul dintre aspecte.

desenează un caracter pe un covor de in şi invocă numele entităţii angelice corespunzătoare acelui caracter, există o oarecare şansă, ni se spune, de a vedea conturându-se hieroglifa corespunzătoare, în mod luminos, în camera de operaţiune (teofanie provocată, denumită „pasă"). Or, dacă în locul hieroglifei aşteptate apare cea a unui alt spirit, atunci teurgul, în operaţiunea următoare, va desena caracterul acestui alt spirit şi îl va invoca pe acesta[1]. Aici nu e loc, desigur, pentru o pluralitate posibilă de imagini trimiţând la o aceeaşi entitate din lumea imaginală. Dar cum nu fiecare persoană e „aptă" să recepţioneze, să „vadă" orice entitate, s-ar putea spune, parafrazându-l pe apostolul Petru: *„Illum vidi, quem capere potui."*

PERSPECTIVE

Textele şi referinţele prezentate au fost extrase dintr-un corpus destul de vast, dar şi destul de specific (literatură apocrifă creştină, neoplatonism, teozofie islamică, teozofie occidentală, operele lui Goethe, ale lui Corbin...). Toate comportă o incitare la reflecţii asupra unei educaţii a privirii. Printre numeroasele reflecţii de acest fel pe care ele le sugerează, câteva mi se par nimerite pentru a fi inserate aici (însoţite uneori de citate adecvate), cu titlu de observaţii finale.

Prima remarcă se referă la o interpretare a anumitor miracole ale Sfintei Fecioare. Cum Bernadette şi alte fetiţe şi-au descris viziunile prin imagini corespunzătoare celor pe care aceste copile le-au putut vedea în bisericile lor, n-au lipsit scepticii care să conchidă că, în consecinţă, totul se explica lesne şi că se putea renunţa la orice ipoteză „miraculoasă". Or, dacă analizăm cu atenţie, într-un

[1] Printre studiile cele mai recente referitoare la acest ritual al Aleşilor Cohen, cf. cel al lui Gilles LE PAPE: „Écritures à lunettes et théurgie. De l'origine de certains caractères extraits du manuscrit Registre des 2 400 noms du fonds Prunelle de Lière (XVIII[e] siècle)", in *Les Cahiers de Saint-Martin*, Éditions du Palimpseste, 1988, vol. VII, pp. 29-132. Versiune augmentată: *De H.C. Agrippa aux „caractères" du „Registre des 2400 noms" [...]. Contribution à l'étude des écritures à lunettes*, disertaţie É.P.H.É., Sorbona, 1996.

spirit receptiv, istorisirile viziunilor teofanice amintite mai înainte, ne dăm seama de sărăcia acestui gen de abordare. Într-adevăr, sub ce formă am putea s-o vedem pe Sfânta Fecioară, presupunând că ea poate fi văzută, dacă nu prin intermediul imaginilor pe care fiecare dintre noi le are deja despre ea? Şi cine ar recunoaşte-o dacă ea ar decide să se arate sub înfăţişarea care i-a aparţinut din punct de vedere „istoric"? Deja Ludwig Feuerbach considera religiile ca fiind simple „proiecţii" ale grijilor omeneşti. Sigur, nimeni nu mai pune astăzi la îndoială necesitatea de „a situa" orice tradiţie religioasă, precum şi orice imagine teofanică, în contextul lor social şi istoric – de a le reaşeza în propriul lor *Sitz im Leben*, cum spun exegeţii Noului Testament. Astfel, ele pot fi întotdeauna înţelese mai bine studiindu-se împrejurările economice (Marx), frustrările emoţionale (Freud), resentimentele colective (Nietzsche) legate de manifestarea lor şi nici n-ar putea fi vorba să se nege valabilitatea unor astfel de investigaţii. Dar, cum spune sociologul Peter Berger: „*The point is, quite simply, that this is not the whole story*". Deşi se poate alege oricând o grilă de analiză pentru „a explica" povestirea unui călător, fapt este că ţara vizitată există în realitate[1]. La fel, faptul că zeii sunt simboluri ale unor realităţi umane nu implică neapărat că ei sunt numai asta[2], iar faptul că teofania singularizează fiecare martor nu înseamnă că ea se lasă totodată dizolvată în analiza acestor singularităţi.

A doua remarcă: prin natura lor, aceste texte se pretează la o hermeneutică înţeleasă aici în sensul de reînnoire anagogică – ceea ce adesea şi sunt deja prin ele însele în mod explicit. Ele sunt purtătoare de gnoză, adică de cunoaştere nu doar speculativă, ci şi activă, transmutantă. Ele fac mai limpede celebrul distih al lui Angelus Silesius:

Chiar de s-ar naşte Cristos de o mie de ori la Betleem,
Dar niciodată în tine, ai fi oricum pierdut pentru totdeauna[3].

---

[1] Peter L. BERGER, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, Anchor Press/Doubleday, 1980, p. 112.

[2] *Ibid.*, p. 113.

[3] „*Wird Christus tausendmahl zu Bethlehem gebohrn/Und nicht in dir: du bleibst noch Ewiglich verlohrn.*" *Cherubinischer Wandersmann*, 1675, Cartea I, distihul 61, intitulat „*In dir muss Gott gebohren werden*". Prima ediţie datează din 1657.

Se poate citi în aceste versuri că Isus aspiră să renască de o mie de ori în inima omului, însă niciodată exact sub aceeași formă.

Se mai poate citi și că, în exercițiul „sacerdoțiului" său, „Omul-Spirit" – pentru a relua frumoasa sintagmă a lui Saint-Martin[1] – își închide simțurile la cântecele și imaginile, la toate „atracțiile" seducătoarelor sirene aducătoare de moarte, pentru a permite imaginației sale active să lucreze asupra unor obiecte care sunt demne de ea. În germana veche, după cum am văzut în studiul precedent, *Bild* înseamnă deopotrivă „imagine" și „corp", de unde intuiția – foarte răspândită în teozofia occidentală modernă – conform căreia imaginile noastre tind să „dobândească" în mod real „corp", ceea ce ar însemna că, formându-le, creăm totodată niște entități gata să devină autonome. De aici pericolul ca unele dintre ele să polueze spiritul nostru, pe al altora, natura înconjurătoare și chiar universul întreg.

S-ar cuveni deci să rămânem vigilenți în alegerea și folosirea oglinzilor noastre interioare, începând prin a nu îngădui să se opacizeze acea oglindă care, ca imagine a lui Dumnezeu, suntem noi și prin a cultiva o atenție de natură să primească lumina, neînsămânțând această oglindă cu orice. „Spiritul omului – mai spune Saint-Martin – nu poate trăi decât din admirație, iar inima sa nu poate trăi decât din adorație și din iubire." Aici, mintea și inima nu merg separat, iar „admirația" trebuie înțeleasă în sens etimologic: *admirare*, „a reflecta spre" sau „a reflecta în", în mod activ, dinamic. La această educație a privirii ne invită Marsilio Ficino care, după ce a citat fraza lui Plotin despre natura solară a ochiului, adaugă: „Tot așa, nici un suflet nu vede Frumosul dacă nu a devenit el însuși frumos. Prin urmare, cel ce vrea să-l contemple pe Dumnezeu și Frumosul, să devină mai întâi întru totul asemănător cu Dumnezeu și pe de-a-ntregul frumos"[2].

Să ne amintim aici de Duhul Pământului (*Erdgeist*) care, în textul lui Goethe, i se înfățișează lui Faust sub o formă înspăimântătoare. Dar ea nu este așa decât fiindcă Faust nu seamănă îndeajuns, sau încă nu îndeajuns, cu acest duh. Iar acesta îi spune lui

[1] Cf. titlul lucrării sale: *Le Ministère de l'Homme-Esprit*, Paris, Migneret, 1802.
[2] Citat de Friedhelm KEMP (textul menționat *supra*, n. 1, p. 267), p. 4.

Faust: „Asemenea eşti duhului pe care-l înţelegi, dar nu şi mie!“[1], ceea ce poate avea două sensuri complementare. Pe de o parte: „Nu eşti încă destul de educat ca să mă percepi, nu găsesc în tine imaginile pe care le-aş putea înveşmânta pentru a mă face văzut de tine, de aceea te înfricoşează într-atât ceea ce vezi.“ Dar se poate citi şi: „Nu doresc îndeajuns să mă înveşmântez pentru tine sau nu izbutesc s-o fac, de unde spaima pe care ţi-o inspir.“ Şi în acest al doilea înţeles cuvintele Duhului Pământului sunt purtătoare de învăţătură: nu te arăţi oamenilor în pielea goală, adică fără veşminte potrivite privirii lor, prin intermediul şi datorită cărora persoana ta le va fi perceptibilă – cum sugerează o etimologie a cuvântului *persoană*: *personare*, „a răsuna prin“.

Nu accedem la lume, cea naturală şi cea spirituală, şi la fiinţe decât prin intermediul tiparelor după care sunt structuraţi ochiul nostru material şi ochiul nostru interior. Dar dacă ochiul nostru interior rămâne pasiv, şablonard, leneş, el riscă atunci să „degenereze în orbire doctrinară“, de pildă în ideologii şi viziuni reducţioniste, totalitare[2], sau pur şi simplu într-o oglindă aburită care nu mai reflectă decât forme palide. De bună seamă, nu-i este dat oricui să aibă parte de o viziune teofanică. Dar între Cartea Naturii sau o autentică operă de artă şi lumea imaginală există poate nu atât soluţie de continuitate, cât grade discrete ce leagă nivelurile de realitate. Şi dacă pentru cei mai mulţi dintre noi lumea imaginală poate părea prea îndepărtată sau inaccesibilă, fie ca măcar cele câteva istorisiri, gânduri, mărturii reunite aici să poată sluji drept linie de orizont în măsură să ne orienteze spiritual sau cultural către o atitudine receptivă faţă de aceste niveluri de realitate aflate poate în aşteptarea privirii noastre.

---

[1] „*Du gleichst dem Geist, den du begreifst,/Nicht mir!*“ (*Faust*, I, versurile 512-513).

[2] F. KEMP, art. citat, p. 4: „*Welt-Ansicht, Welt-Anschauung ist deshalb, wo sie nicht zur Bequemlichkeit, zu Routine und Faulheit, gar zu doktrinärer Blindheit entartet, eine jeweils durch die Herausforderung zur Unterscheidung und Entscheidung modifizierte Gewohnheit – oder besser: Übung – unserer produktiven Denk- und Einbildungskraft.*“

CU PRIVIRE LA „TRADIȚIE“

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MANIFESTELE ROZICRUCIENE (1614, 1615) ŞI TRADIŢIA ESOTERICĂ OCCIDENTALĂ

De câţiva ani, lucrările serioase consacrate apariţiei şi istoriei rozicrucianismului sunt numeroase. În esenţă, s-a făcut lumină asupra împrejurărilor în care a luat naştere şi a sorţii pe care a cunoscut-o până în prezent[1]. Numeroşi sunt şi susţinătorii „tradiţiei" occidentale înţelese ca esoterism în sens larg, care se referă

[1] În notele care urmează, iniţialele BG fac trimitere la ediţia franceză a Manifestelor îngrijită de Bernard Gorceix, *La Bible des Rose-Croix*, Paris, P.U.F., 1970, iar iniţialele VD, la ediţia germană îngrijită de Richard Van Dülmen: J.V. Andreae, *Fama Fraternitatis*, *Confessio Fraternitatis*, *Chymische Hochzeit*, Stuttgart, Calwer, 1973. Cea mai importantă dintre ultimele lucrări de ansamblu este cea a lui Roland EDIGHOFFER, *Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andreae*, Paris, Arma Artis, t. I, 1982, t. II, 1987. Cf. şi, de acelaşi autor, preţiosul mic studiu, *Les Rose-Croix*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1991 (ed. I, 1982), ca şi cea mai recentă contribuţie a sa la acest subiect: *Les Rose-Croix et la crise de la conscience européenne au XVII^e siècle*, Paris, Dervy, „Bibliothèque de l'Hermétisme", 1998. De viitoare apariţie este marea ediţie savantă a operelor complete ale lui Johann Valentin Andreae (*Gesammelte Schriften*, Stuttgrat Bad-Cannstadt, Fromann-Holzboog Verlag): vol. III (în două părţi) va fi dedicat unei noi ediţii a textelor rozicruciene, cu o introducere amănunţită, note şi comentarii de Roland EDIGHOFFER (vol. III va fi publicat şi separat). Numeroase lucrări ale lui Carlos GILLY, referitoare la Roza-Cruce din secolul al XVII-lea, au contribuit în mod considerabil la progresul cercetării în cursul ultimilor ani; să menţionăm doar *Adam Haslmayr (Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer)*, Amsterdam, Bibliotheca Philosophica Hermetica (Alleinvertrieb durch F. Fromann, Stuttgart), 1995. Analize şi recenzii referitoare la majoritatea lucrărilor consacrate Roza-Crucii în anii '70 şi '80 pot fi găsite în revista *A.R.I.E.S.* (1987), nr. 6, şi (1988), nr. 7 (Paris, La Table d'Émeraude). A se consulta şi „Ghidul bibliografic pentru cercetare" de la sfârşitul prezentei lucrări.

la acest rozicrucianism de la începutul secolului al XVII-lea; ei văd în el un nou punct de plecare întemeietor sau, în orice caz, una dintre manifestările privilegiate ale unei *philosophia perennis*, adică ale unei gândiri tradiționale la fel de vechi ca și omenirea.

Se știe că el apare pentru prima oară în mod public prin cele două texte denumite de obicei „Manifeste", respectiv *Fama Fraternitatis* (1614) și *Confessio Fraternitatis* (1615), considerate uneori ca parte integrantă a acelei *philosophia perennis* numite și „Tradiție". Dar probabil că nu s-au cercetat îndeajuns raporturile care ar putea exista între Manifeste și curentele esoterice occidentale considerate în ansamblu, pornind de la principalele lor teme. Poate că acest demers ar permite să se clarifice natura unei contribuții care s-a efectuat în ambele sensuri: de la esoterism la Manifeste și invers.

I. TEME ESOTERICE MEDIEVALE ÎN MANIFESTE

Diferite elemente ale esoterismului medieval se află încorporate în Manifeste: două teme care țin de ficțiunea literară și două domenii de investigație.

Teme literare

E vorba de elemente de ficțiune slujind la introducerea unei învățături și deja cunoscute de hermetismul medieval. În primul rând, *topos*-ul Maestrului în jurul căruia se grupează discipoli aleși. Acest conducător spiritual apare ca o ființă de excepție, cu o biografie bogată în peripeții inițiatice, în călătorii în cursul cărora întâlnește oameni remarcabili ce contribuie la inițierea sa în cunoștințe sublime. În secolul al XII-lea, cartea editată de Morienus Romanus (*Liber de compositione alchemiae*) a contribuit la răspândirea într-un context alchimic a acestui gen de povestire. După ce și-a găsit calea, Christian Rosencreutz adună în jurul său câțiva adepți pentru care el este un „iubit Tată creștin"[1] și care vor asigura supraviețuirea operei și a

[1] BG, p. 23. „*Unser geliebter Christlicher Vatter*" (VD, p. 34).

activității sale; ei formează o fraternitate sau confrerie. Situată în afara monahismului oficial, aceasta se prezintă, cu mult înaintea lui Julius Sperber la care apare aceeași idee[1], ca o formă de cavalerie spirituală amintind de Prietenii lui Dumnezeu grupați la Strassburg în jurul lui Rulman Merswin, care el însuși spunea că are instrucțiuni de la un personaj misterios numit „Prietenul lui Dumnezeu, din Oberland"[2], pe care am fi tentați să-l comparăm cu Preotul Ioan.

Al doilea *topos* servește de asemeni drept cadru; el pune în scenă unul sau mai multe personaje care descoperă sub o stelă, o statuie sau într-un mormânt o tăbliță acoperită cu inscripții și ținută în mâini de un bătrân Înțelept, viu sau mort, închis acolo de zeci de ani sau de veacuri. În hermetismul medieval, exemplul cel mai cunoscut e oferit de povestirea-cadru care introduce textul faimoasei *Tăblițe de smarald* și al prelungirii sale, *Cartea secretelor*. E vorba de un *topos* universal, răspândit în latinitate prin intermediul esoterismului islamic. Or, arabii din Damcar (Damasc) sunt cei care îl inițiază pe Christian; din *Fama* aflăm că el a tradus din arabă „în latină, în decurs de un an, Cartea M."[3], respectiv Cartea Lumii. În ceea ce-l privește, Andreae era cu siguranță destul de familiarizat cu alchimia medievală pentru a fi cunoscut unele dintre aceste texte hermetice, adaptate din arabă în latină și care descriu o „tăbliță de smarald" ca fiind o piatră sau un pergament în mâinile lui Hermes Trismegistul sau ale lui Apollonios din Tyana, într-un mormânt descoperit de un căutător iluminat. Când

[1] Will-Erich PEUCKERT, *Das Rosenkreutz. Zur Geschichte einer Reformation*, Jena, Diederichs, 1928. Retipărire: *Das Rosenkreutz*, Berlin, E. Schmidt, 1973, cu o lungă introducere de Rolf Christian Zimmermann. Cf. indicele de nume.

[2] Cf. în special admirabilul studiu al lui Bernard GORCEIX, *Amis de Dieu au siècle de Maître Eckhart*, Paris, Albin Michel, 1985.

[3] BG, p. 5. *„In folgendem Jahr das Buch und librum M. in gut Latein gebracht"* (VD, p. 18). [Traducerile în limba română ale tuturor citatelor din *Fama* și *Confessio* care urmează sunt preluate, cu unele modificări, din anexa cărții lui Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, trad. de Petru Creția, București, Humanitas, 1998 – n. trad.] În legătură cu texte descoperite într-un mormânt, B. Gorceix a menționat deja *Tabula chemica* a lui Ibn' Umail (secolul al XII-lea), pe care o prezentase Julius Ruska, și legenda scrierilor lui Basile Valentin descoperite sub marele altar al unei biserici din Erfurt (cf. BG, p. 13, n. 1).

rozicrucienii noştri ridică masiva placă de bronz care-i acoperă corpul lui Christian, îl descoperă pe acesta ţinând „în mână o cărticică din pergament, cu litere de aur, numită T."[1]. Litera T, pe care am fi tentaţi s-o interpretăm drept iniţiala de la *Thesaurus*[2], aminteşte de *Tabula* acestui hermetism greco-arab trecut în latinitate.

Aritmologie şi organon

Prelungire a neopitagoreismului, aritmologia medievală e prezentă în Manifeste, mai întâi prin locul pe care pare să-l ocupe în cuprinsul *Cărţii M.* Într-adevăr, Damcar este locul unde Christian „îşi dobândeşte cunoştinţele de fizică şi de matematică"[3].

Aritmologie legată de Vârstele Lumii conform Apocalipsei, deoarece este evocată şi în legătură cu minunile celui de-al şaselea timp şi ale celui „de-al şaselea sfeşnic"[4]. *Fama* povesteşte cum Christian, reîntors în Germania, „a petrecut mult timp ocupându-se de matematici şi a ticluit multe instrumente măiestre pentru toate părţile acestei ştiinţe"[5]. Mormântul său e construit în conformitate cu numerele 8, 5, 4, 7. Simbolic este şi numărul motivelor de a prezenta publicului revelaţiile Roza-Crucii. În secolul al XII-lea, *Alexandria* descria cortul lui Alexandru cel Mare ca un rezumat al întregii cunoaşteri a lumii; în el figurau anotimpuri, luni, zile, planete, ore, geografii, ceea ce anunţa şi Arta Memoriei, evocată mai încolo. *Naometria* lui Simon Studion (1604, cf. şi *infra*), titlu care înseamnă „măsura Templului", conţine speculaţii asupra numerelor în raport cu evenimentele istorice; ea se consideră moştenitoarea unei îndelungate tradiţii şi pare să fi fost cunoscută de autorii Manifestelor.

---

[1] BG, p. 15. „*In der Hand hielt er ein Büchlein auff Bergament mit Goldt geschreiben, so T genandt*" (VD, p. 26).

[2] Sau *Totum*. Cf. BG, pp. XXIV şi 15; VD, p. 26.

[3] BG, p. 5. „*Diss ist der Ort, da er seine Physic und Mathematic geholet*" (VD, p. 18).

[4] BG, p. 24. „*Das sechste Candelabrum*" (VD, p. 35).

[5] BG, p. 8. „*Sol er eine gute Zeit mit der Mathematik zugebracht und vieler schöner Instrumenten ex omnibus hujus artis partibus zugerichtet haben*" (VD, p. 21).

Fraţii Roza-Crucii au rămas, în secolul al XVII-lea, deţinătorii acelei ştiinţe capabile să meşterească obiecte misterioase, a căror natură exactă nu e dezvăluită, dar despre care ni se dă de înţeles că rezultă din aplicarea unei cunoştinţe teoretice şi că, o dată fabricate, servesc ca instrumente de cunoaştere. De două ori, cel puţin, matematica de care e vorba este prezentată ca o „axiomatică" ce va rămâne „neclintită până la Judecata de Apoi"[1]. În Spania, Christian le oferă oamenilor de ştiinţă această axiomatică nouă care îngăduie să se rezolve absolut toate problemele şi căreia i se asociază alcătuirea unei limbi şi a unui scris magice, „înzestrate cu un mare vocabular"[2]. „Ştiinţă a secretelor" aşadar, „clară, simplă, absolut inteligibilă", putând fi imaginată ca „o sferă sau un glob la care toate punctele se află întocmai la aceeaşi depărtare de centru"[3]. Regăsim această idee la Rabelais şi la Paracelsus, în marea sa operă *Astronomia magna*. Cum să nu ne gândim aici la demersul asemănător al lui Ramón Llull, a cărui *Ars magna* (1305-1308) s-ar putea rezuma cu aproximaţie prin formulările ce servesc la evocarea axiomaticii rozicrucienilor? Arta llulliană constă, într-adevăr, într-un joc de figuri utilizabile în scopuri teologice, medicale, astrologice, fiind inspirată de un neoplatonism dinamizat şi apropiat de Cabală.

Filozofia Naturii

În jurul corespondenţelor dintre microcosmos şi macrocosmos s-a cristalizat esenţialul speculaţiilor esoterice din Evul Mediu referitoare la Natură. Să-i menţionăm, spre aducere aminte, pe Nemesius (*De natura hominis*, spre 400), Maxim Mărturisitorul (secolul al VII-lea), Şcoala din Chartres (în special pe Bernard Silvestre, *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus*, 1147), Alain de Lille (*De planctu naturae*), Honorius (*Clavis*

[1] BG, p. 9. *„Dass unsere Axiomata unbeweglichen werden bleiben, biss an den Jüngsten Tag"* (VD, p. 21).

[2] BG, p. 8. *„Mit einem weitleufftigen Vocabulario"* (VD, p. 21).

[3] BG, pp. 33 şi 17. *„Schlechte einfeltige und gantz verstendliche Ausslegung [...] das kömmet zusammen und wird eine sphera oder globus, dessen omnes partes gleiche weite vom Centro"* (VD, pp. 41 şi 29).

physicae şi *Elucidarium*); în secolul al XIII-lea, pe Sfântul Bonaventura, Şcoala din Oxford, *Summele* lui Vincent de Beauvais şi pe Bartholomaeus Anglicus. În aceste epoci, Filozofia Naturii nu era încă silită să se refugieze în serele calde ale unui esoterism aflat în afara Bisericilor.

Christian porneşte spre Damcar fiindcă a auzit „cum întreaga Natură li s-a dezvăluit [arabilor]"[1]. După autorii manifestului *Confessio*, „cu toate că marea carte a naturii le stă deschisă tuturor, totuşi puţini sunt aceia care pot s-o citească şi s-o înţeleagă"[2]. *Confessio* rămâne credincioasă concordismului Biblie-Natură: „Aceste semne şi aceste litere, după cum Dumnezeu le-a cuprins pe alocuri în sfânta Biblie, tot aşa le-a întipărit în chipul cel mai vădit în minunata făurire a cerului şi a pământului, ba chiar în toate jivinele"[3]. Pe urmele acestei tradiţii medievale, rozicrucienii văd întreaga Natură într-o lumină a analogiei, cea a raporturilor microcosmos-macrocosmos: universul se prezintă ca un text ce trebuie descifrat, important fiind de a se putea citi în el „marile litere şi semne pe care Domnul Dumnezeu le-a scris şi le-a întipărit în zidirea cerului şi a pământului"[4]. După cum se spune chiar de la începutul textului din *Fama*, omul, ca microcosmos, este capabil să dobândească arta de a înţelege[5] Natura, adică de a face să ţâşnească din ea şi a-i cunoaşte – în sensul de *gnōsis* – semnificaţia, mecanismele secrete, latura *naturans*. „Microcosmos" e înţeles aici într-adevăr în sensul de „compendiu al universului", după cum indică formularea, rămasă celebră, găsită pe mormântul lui Christian: „A.C.R.C. Acest compendiu al universului l-am făurit în timpul vieţii, ca să-mi fie mormânt"[6]. De aici concordismul: la

---

[1] BG, p. 5. „*Wie ihnen die gantze Natur entdekt werde*" (VD, p. 18).

[2] BG, p. 39. „*Ob wol das grosse Buch der Natur allen Menschen offen stehet, dennoch sehr wenig verhanden, die dasselbe lesen und verstehen können*" (VD, p. 39).

[3] BG, p. 30. „*Solche Characteres und Buchstaben, wie Gott hin und wider der heiligen Bibel einverleibet, also hat er sie auch dem wunderbahren Geschöpff Himmels und der Erden, ja aller Thiere gantz deutlich eingedruckt*" (VD, p. 39).

[4] BG, p. 27. „*Die grossen Buchstaben und Characteres, so Gott der Herr dem Gebäw Himmels und der Erden eingeschreiben*" (VD, p. 37).

[5] BG, p. 4. „*Wie weit sich sein Kunst in der Natur erstrecket*" (VD, p. 17).

[6] BG, p. 13. „*A.C.R.C. Hoc Universi Compendium Vivus Mihi Sepulchrum Feci*" (VD, p. 25).

Fez, Christian a constatat „că a găsit şi mai bune temeiuri pentru credinţa lui în prezenţa concordată a armoniei în univers, marcând cu minunata-i amprentă toate perioadele istoriei. Şi de aici el scoase următoarea sinteză frumoasă: aşa cum în fiecare sâmbure este cuprins un întreg arbore cu roadele lui, tot aşa în micul trup al omului este cuprinsă întreaga lume, cât e ea de mare, cu religia, politica, sănătatea, membrii, natura, limbajul şi cuvintele ei, care se află în acord muzical şi melodic cu Dumnezeu, cu cerul şi cu pământul"[1].

II. PREZENŢA NOŢIUNII RENASCENTISTE DE *PHILOSOPHIA OCCULTA* ÎN MANIFESTE

Toate aceste elemente medievale, reţinute şi asimilate de Manifeste, continuă de bună seamă să alimenteze, paralel cu rozicrucianismul, şi alte curente esoterice ale Renaşterii. Or, cele două texte ale noastre se inspiră direct din trei astfel de curente sau li se asociază. E vorba, în primul rând, de paracelsianism, apoi de o mişcare neoioachimită specifică zorilor epocii moderne şi, în sfârşit, de sinteza florentină care asociază sau reuneşte Cabala şi hermetismul alexandrin.

Paracelsianismul

Metafora sâmburelui este paracelsiană. De asemenea, marele Teofrast, ale cărui opere tocmai erau publicate când apar Manifestele, este în multe privinţe moştenitorul acestei Filozofii a Naturii. Dar el a înzestrat-o cu un colorit aparte, a cărui specificitate au

[1] BG, p. 6. *„[Er] befand noch bessern grund seines Glaubens, als welcher just mit der gantzen Welt Harmonia concordiert, auch allen periodis seculorum wunderbarlichen imprimirt were und hierauss schlossen sich die schöne Vereynigung, dass gleich wie in jedem Kernen ist ein guter gantzer Baum oder Frucht, also die gantze grosse Welt in einem kleinen Menschen were, dessen Religion, Policey, Gesundheit, Glieder, Natur, Spraache, Worte und Wercke, aller in gleichem tono und Melodey mit Gott, Himmel und Erden ginge"* (VD, p. 19).

preluat-o Manifestele. În ce constă acesta? Pe de o parte, Paracelsus a aplicat teoria corespondențelor dintre microcosmos și macrocosmos unei explorări sistematice a Naturii. Cu el, teoria signaturilor s-a îmbogățit cu un panvitalism spiritual care, mai mult ca în Evul Mediu, face loc unui real concret, după cum ar fi suficient s-o demonstreze folosirea vocabularului: „tincturi", „caractere", „amprente"... Signaturile, înțelese astfel, în manieră paracelsiană, în Manifeste, anunță *De Signatura rerum* (1622) a lui Jakob Böhme. Pe de altă parte, și într-un același elan, Paracelsus a împins până la ultimele ei consecințe ideea că omul este capabil să găsească în el însuși, în mod paralel sau complementar, posibilitatea de a cunoaște această Natură. A ne cunoaște înseamnă a cunoaște totodată universul, cu condiția de a ști să dezvoltăm în noi o atracție simpatetică între lucrurile externe și reprezentanții lor dinăuntrul nostru. Astfel, pentru cel care a scris *Fama* întreaga Natură poate să se deschidă în fața ochilor noștri așa cum mormântul lui Christian s-a deschis în fața discipolilor săi. Lumina Naturii, care poate fi aprinsă de Sfântul Duh, sălășluiește în noi, ea este însuși Dumnezeu și vine să se adauge luminii grației divine. Uniunea acestor două luminarii era deja un stâlp al înțelepciunii creștine în viziunea lui Valentin Weigel[1].

Mare carte a minunilor, Natura „concordă cu Biblia"[2], reamintesc Paracelsus și *Fama*. În *Fama* apare și noțiunea foarte paracelsiană de timp specific, asociat aici cu timpul cosmic și cu creșterea metalelor, apoi, în *Confessio*, cu înțelegerea perioadelor și a Vârstelor Lumii. De notat și aluziile la medicină, la sănătatea trupului; ele sunt în relație cu acest paracelsianism în măsura în care se subliniază aspectul taumaturgic al practicii medicale: personajul care este Christian e într-adevăr magul înțelept și omniscient a cărui venire o vestea Paracelsus. Desigur, Christian nu a putut să-l cunoască pe Paracelsus, spre deosebire de autorii Manifestelor, care s-au putut inspira și din discipolii mult prețuitului lor Teofrast. În tratatul său religios *Liber de resurrectione et corporum glorificatione*, Paracelsus folosește de șaptesprezece ori simbolul trandafirului

[1] Cf. *Gnothi Seauthon* de Valentin WEIGEL, publicat abia în 1615; și BG, p. XXXI.

[2] BG, p. 17. „*Das grosse Wunderbuch der Biblia concordiret*" (VD, pp. 28 sq.).

pentru a descrie regenerarea omului. Johann Arndt a consacrat şi el Naturii concepute din această perspectivă reflecţii grele de consecinţe. Cele patru cărţi ale sale, *Vier Bücher vom wahren Christenthum*, apar până în 1610. Mergând pe aceste urme, ne gândim de asemeni la Aegidius Gutmann (*Offenbahrung göttlicher Majestät*, 1619) şi la contemporanul său Julius Sperber, pentru care înţelepciunea şi ştiinţa se dezvăluie deopotrivă prin Creator şi prin Natură. Cu toate acestea, dacă *Fama* e străbătută de un panvitalism magic, ar fi greu să regăsim aceeaşi inspiraţie în *Confessio*, inspirată mai mult de o căutare a cauzelor şi a originilor, precum şi de o lectură a Bibliei într-o lumină milenaristă. În privinţa acestui ultim punct, Germania împărtăşeşte cu ţările latine aceleaşi nelinişti şi aceleaşi speranţe.

Şi mai împărtăşeşte cu ele un interes pronunţat pentru alchimie, care la începutul secolului al XVII-lea cunoaşte un succes ce atinge toate cercurile marelui public. *Fama* nu o condamnă, căci din această oglindă a speculaţiilor de tip *naturphilosophisch* trebuie să se distingă, conform textului nostru, suflătorii lacomi. Dacă „arta, acum întinată şi nedesăvârşită"[1], amintită în partea întâi din *Fama*, părea într-adevăr a fi alchimia, după *Confessio* ceea ce contează mai cu seamă este ca omul să cunoască şi să urmeze Natura înainte de a se iniţia în topirea metalelor.

Această preocupare reflectă, după toate aparenţele, învăţătura celei de-a patra cărţi a lui Johann Arndt despre „adevăratul creştinism". Se ştie că Paracelsus făcea distincţie între „lumina graţiei divine" şi „lumina naturii". Or, cu Arndt, mistica medievală se uneşte cu alchimia, căci el vede în aceasta o „lumină a graţiei divine". Arndt nu s-a sfiit nici să comenteze *Amphitheatrum sapientiae aeternae* al lui Heinrich Khunrath. Deşi Arndt nu neglijează aspectul practic al creştinismului (religia „în fapte"), el încearcă de asemeni, paralel, să elaboreze şi să precizeze ceea ce, începând de la el, se va numi „teologia mistică". Aceasta înglobează în teologie moştenirea paracelsiană şi alchimia, şi se va sistematiza mai târziu, o dată cu pietismul. Dacă această înglobare este posibilă, faptul se datorează unei facultăţi atribuite individului de a accede la

[1] BG, p. 3. „*Die zum theil verunreinigte unvollkommene Kunst*" (VD, p. 17).

o „a doua naştere", înţeleasă ca dobândire a unui corp nou în sufletul ales. E lesne de înţeles, prin urmare, importanţa alchimiei în acest proces de regenerare. Aici, simbolurile Marii Opere n-ar putea fi simple metafore, ele se cuvin a fi înţelese nu *idealiter*, ci *realiter*. Fără îndoială, trebuie să vedem în această „teologie mistică" legătura discretă care, conform lui Pierre Deghaye, uneşte Manifestele de *Nunta chimică* a lui Johann Valentin Andreae. Ea implică, în orice caz, o interpretare nobilă şi exigentă a alchimiei, al cărei parcurs este din acest moment balizat spiritual. Ca atare se înţelege cu atât mai bine de ce *Confessio* pune în gardă împotriva tentaţiei de a abuza în mod inutil[1] de raporturile analogice dintre procesele alchimice şi simbolurile divine: în această privinţă, textul se delimitează de atitudinea relativ puţin critică a anumitor Adepţi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, şi reflectă totodată o preocupare de rigoare în numeroase tratate consacrate Artei lui Hermes.

Teme esoterice în vogă în Renaşterea latină

Printre tradiţiile în vogă în Renaşterea latină figurează la loc de frunte credinţa în iminenţa unei reforme generale a lumii; această particularitate se referă atât la ţările germanice, cât şi la celelalte, într-un context în care se amestecă uneori în mod confuz visuri neoioachimite şi proiecte de reformă politică sau religioasă. De aceea reprezentanţii curentelor esoterice sunt adesea „reformatori", în sensul că propun sau doresc schimbări de natură spirituală şi chiar socială sau politică. Istoria contemporană e considerată de *Fama* ca fiind „gravidă cu mari schimbări" cărora „se muncea să le dea naştere"[2]. Firește, *Naometria* lui Simon Studion (cf. *supra*) a putut fi cunoscută de autorii noştri, deşi era inedită. Ea anunţă un nou Ev, evocat apoi de Manifeste. Într-un spirit de liberă investigaţie, acestea pun accentul pe libertatea individuală

[1] BG, pp. 31 sq. VD, pp. 40 sq. Pierre DEGHAYE, „Johann Valentin Andreae et l'Hermétisme", *A.R.I.E.S.*, 1987, nr. 6.

[2] BG, p. 7. „*Mit so grosser Commodion schwanger [...] und in der Geburt gearbeitet*" (VD, p. 20). Ne gândim, evident, la Epistola către Romani, 8, 19-22.

proprie fiecărui suflet omenesc, capabil prin el însuşi să descopere cu ajutorul Spiritului anumite semnificaţii ascunse încă de la începutul lumii şi asupra cărora au atras atenţia profeţiile Leului de la miazănoapte. Bineînţeles, acest gen de estimări anticipative era cunoscut Evului Mediu, dar zorii epocii moderne le-au văzut deschizându-se sub forma unor flori noi, indiferent că e vorba de Vârstele Lumii în viziunea portughezului Francesco de Holanda sau de declaraţiile lui Giordano Bruno despre iminenţa unei reforme generale. De cea de-a cincea monarhie în concepţia lui Thomas Müntzer suntem tentaţi să apropiem visul portughez al unui al cincilea imperiu, la fel cum Christian nu poate să nu ne amintească de Preotul Ioan.

Dacă, pe de altă parte, esoterismul italian al Renaşterii, mai ales sub forma sa florentină, se caracterizează printr-o încercare de a face să se unească cele trei ramuri „tradiţionale", se vădeşte că Manifestele reflectă un ţel asemănător, deşi într-un mod mai puţin sistematic decât la un Pico della Mirandola. De bună seamă, *Fama* apare ca un evident şi vibrant ecou al faimoasei *Oratio de homini dignitate*, care exalta puterile omului, fie ele potenţiale sau de recucerit. Însă îndeosebi prin reunirea, originală şi nouă, a celor trei ramuri „tradiţionale" (Magia, Cabala şi hermetismul alexandrin) se apropie de Pico autorii Manifestelor. La ei, paracelsianismul sau pansofia ocupă locul pe care îl deţine *magia* la Pico şi Ficino. De asemeni, un loc explicit sau implict, deloc neglijabil, e rezervat de autorii noştri Cabalei şi hermetismului.

Aşa cum Magia (*magia*) ne permite să-l descoperim pe Dumnezeu în lume, Cabala ni-l revelează în Verbul lui. Pe teritoriul germanic, Cabala fusese introdusă de Johann Reuchlin prin cele două scrieri ale sale, *De arte cabbalistica* (1517) şi *De verbo mirifico* (1494). Câţiva germani i-au urmat exemplul în cursul secolului al XVI-lea. Despre Christian se spune, fără mai multe amănunte, că era versat în Cabală[1]. În plus, axiomatica atât de viguros pusă în valoare în *Fama* aminteşte de procedeele iudaice de raţionament şi de cunoaştere, cărora suntem tentaţi să le asociem tema, atât de

[1] BG, p. 10. „*Er war in der Cabala sehr fertig und besonders geleehrt*" (VD, p. 22).

cabalistică şi atât de prezentă în cele două Manifeste, a Cuvântului pierdut, a limbii edenice dispărute după cădere sau după căderile succesive. *Confessio* face caz de „scrierea noastră magică" pe baza căreia „am găsit şi am făurit o nouă limbă, care ne îngăduie să exprimăm şi să explicăm firea tuturor lucrurilor simultan"[1]. Urgenţa acestei limbi noi menite să înlocuiască zăpăceala babeliană este unul dintre locurile comune la Jakob Böhme. Cabalistic, într-un anumit fel, este şi semnul mercurial al lui John Dee apărut în *Monas hieroglyphica* (1564) şi reluat în *Nunta chimică*[2].

Cât despre hermetismul alexandrin, reînviat cu un veac şi jumătate mai devreme de către Renaşterea florentină, el ocupă un loc destul de discret. Instrumentele făurite de Christian sunt pierdute, la fel ca majoritatea scrierilor lui Hermes Trismegistul. Pe de altă parte, Roland Edighoffer a avut motive întemeiate să creadă că recunoaşte în *Liber M.* un fel de *Pseudo-Poimandres*[3]. Mai mult decât atât: pe plan doctrinar, *Gestirn* sau *Astrum*, Suflet al Lumii în concepţia lui Paracelsus, sediu al unor spirite intermediare, suflet al universului aflat între Dumnezeu şi lume, corespunde sufletului omului situat între spirit şi trup. Acest *Gestirn* poate, conform Manifestelor, să facă obiectul unei interiorizări prin activitatea noastră mentală; această particularitate este comparabilă cu interiorizarea reprezentărilor exterioare de către *mens*, aşa cum a arătat Trismegistul în *Corpus Hermeticum*. *Confessio* se pretinde deţinătoare a unor cunoştinţe ce depăşesc însăşi această învăţătură hermetică, dar ea nu aminteşte mai puţin de aceasta în mod implicit când face aluzie la „oficiile îngerilor şi spiritelor"[4]. Apoi, în mormântul lui Christian, inscripţia „vidul nu există" a putut fi interpretată de Bernard Gorceix ca o aluzie la *Corpus Hermeticum*[5]. În sfârşit, apropiată de învăţătura hermetică alexandrină apare ceea ce esoterismul Renaşterii a numit Arta Memoriei, atât de bine analizată

[1] BG, p. 30. „*Von welchen Buchstaben wir denn unsere Magische Schrifften entlehnet und uns ein newe Sprache erfunden und zuwege gebracht haben, in welcher zugleich die Natur aller Dinge aussgedrucket und erkläret wird*" (VD, p. 39).

[2] VD, p. 46.

[3] R. EDIGHOFFER, *Rose-Croix et société idéale*, *op. cit.*, t. I, p. 250.

[4] BG, p. 24. „*Der Engel und Geister Dienst*" (VD, p. 34).

[5] BG, p. 14, cf. nota lui Bernard Gorceix.

de Frances A. Yates[1]. Autorul lui *Confessio* ne învaţă într-adevăr că rânduiala rozicrucienilor „se rezumă şi se reduce pe de-a-ntregul la aceea că toate literele de pe această lume, fără nici o excepţie, trebuie reţinute cu grijă şi păstrate în memoria noastră"[2]. Această trăsătură proprie celor două curente – rozicrucian şi hermetic alexandrin – ne dezvăluie în acelaşi timp unul dintre aspectele mormântului lui Christian, conceput ca un „compendiu" al universului[3].

Prezenţa noului Hermes

Trismegistul nu este singurul Hermes pe scena Renaşterii. În afara cărţilor şi a portretelor care îl reprezintă, le vedem şi pe cele ale lui Mercur, deci Hermes-Mercur însuşi, cel printre ale cărui fapte de vitejie omorârea lui Argus şi eliberarea lui Io nu sunt cele mai neînsemnate. Prezenţa acestor două personaje complementare, Hermes Trismegistul şi Hermes-Mercur, este discernabilă în numeroase învăţături şi lucrări, putând fi identificată printr-o atitudine de spirit şi printr-o formă de activitate. Secret şi divulgare: acesta este paradoxul, dinamic şi cu vaste posibilităţi, care inspiră gândirea esoterică în momentul în care ea se constituie sub forma sa modernă. O emblemă a lui Achilles Bocchi[4] îl evocă în chip admirabil: Hermes, zeul discursului, e înfăţişat ţinând într-o mână un sfeşnic cu şapte braţe şi ducând la buze arătătorul celeilalte mâini. Zeului vorbirii, al comunicării, îi este asociat, într-un surprinzător paradox, tocmai gestul lui Harpocrate. Tăcere hermetică şi discurs, *disciplina arcani* şi schimb sunt legate aidoma celor doi şerpi ai caduceului. De aceea Bocchi nu avea nevoie să înfăţişeze aici toiagul lui Mercur. Aceleaşi opoziţii interne, constitutive Roza-Crucii aşa cum ne-o prezintă *Fama*: „Confreria trebuie să

[1] Frances A. YATES, *The Art of Memory*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1966. Ed. franceză, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Histoires", 1975.

[2] BG, p. 31. „*Dass kein Buchstabe in der Welt seyn soll, welcher nicht wol gefasset und in acht genommen werde*" (VD, p. 39).

[3] BG, p. 13. „*Compendium Universi*" (VD, p. 25).

[4] Achilles BOCCHI, *Symbolicarum quaestionum [...] libri quinque*, Bologna, 1555.

rămână tăinuită timp de o sută de ani"[1]. Discipolii lui Christian au trăit „în cea mai mare taină"[2]. Vreme îndelungată, nici un adept „n-a ştiut nimic despre R.C. şi primii săi fraţi"[3]. Totuşi, spun autorii lui *Confessio*, „fiecare să înţeleagă că, deşi punem foarte mare preţ pe asemenea arcane şi taine adânci, divulgarea, înţelegerea, larga lor publicitate nu ni se par nedrepte"[4].

Nu înţeleg însă decât cei ce sunt apţi să pătrundă sensul învăţăturilor esoterice: „Arcanele şi misteriile noastre nu vor fi cu nici un chip împărtăşite şi aduse la cunoştinţa tuturor, cu toate că *Fama* a fost dată în vileag în cinci limbi şi poate fi citită de oricine"[5]. Într-adevăr, „minţile cele vulgare, neînvăţate şi necioplite le abandonează sau nici măcar nu-şi dau osteneala [să se oprească asupra lor]"[6]. De aceea a venit momentul să se îngăduie cuvântului, discursului, adică lui Hermes, să se manifeste: „Acum mai rămâne ca, în scurtă vreme, să fie dată aceeaşi cinstire şi limbii [...]; tot ceea ce până azi a fost văzut, auzit şi mirosit, acum, în sfârşit, va trebui spus şi rostit"[7]. Şi de aceea este epoca încercărilor de mari sinteze recapitulative, deci a dicţionarelor, a „vocabularelor": un semn, printre multe altele, al acestei mode lexicografice, a cărei importanţă a fost subliniată de Bernard Gorceix, este *Lexicon alchemiae* (1612) al lui Martin Ruland.

Vorbire hermeneutică, dar şi discurs eclectic, deoarece e vorba de a aduna şi de a pune în circulaţie cunoştinţele. Arabii şi-au pus

---

[1] BG, p. 10. „*Die Brüderschafft sol ein hundert Jahr verschweigen bleiben*" (VD, p. 22).

[2] BG, p. 10. „*In gröster Verschweigenheit gelebt*" (VD, p. 22).

[3] BG, p. 12. „*Keiner das wenigste von R.C. und seinen ersten Mitbrüdern gewust*" (VD, p. 23).

[4] BG, p. 23. „*Ein jeder auch wisse, dass wir zwar solche Arcana und Geheimnusse nicht geringe achten, und es aber doch nicht unrech sey, dass die Kundtschafft und Wissenschafft derselben vielen gemein gemacht werde*" (VD, p. 34).

[5] BG, p. 25. „*Wir sagen gleichwol so viel, dass unsere Arcana und Heimligkeiten keines weges geheim und bekandt gemacht werden, obwohl die Fama in fünff Sprachen ausgangen und jeder männiglich kundt gethan worden*" (VD, p. 36).

[6] BG, p. 25. „*Die grobe unverständige und stupida ingenia sich deren nicht annehmen oder hoch darumb bekümmert worden*" (VD, p. 36).

[7] BG, p. 29. „*Nun ist noch übrig, dass mit Abkürtzung der Zeit, der Zungen auch ihre Ehre gegeben und durch dieselbe, was man vorzeiten gesehen, gehöret und gerochen hat, nun entlich einmal ausgesprochen werde*" (VD, p. 39).

ştiinţele lor la dispoziţia lui Christian şi, prin intermediul acestuia, ele vor circula, amestecate cu alte ştiinţe, contopite în creuzetul unei axiomatici universale datorită unei „concordii"[1] – unui irenism religios şi ştiinţific – între cercetătorii lumii.

Toate acestea se referă mai ales la Mercur. Dar Hermes, în calitatea sa de Trismegist, este evocat şi el, implicit, în Manifeste. Într-adevăr, se ştie că una dintre trăsăturile proprii esoterismului din Renaştere este accentul pus pe ideea de *philosophia perennis*. Adusă la modă de Agostino Steuco în 1540, această sintagmă serveşte pentru a desemna o succesiune de înţelepţi sau de iniţiaţi care şi-ar fi transmis de-a lungul veacurilor făclia adevăratei cunoaşteri. Lista acestor personaje include întotdeauna numele lui Hermes Trismegistul, asociat în general cu cele ale lui Zoroastru, Orfeu, Moise, Platon şi ale altor câtorva[2]. Prin predilecţia sa pentru filiaţia iniţiatică, *Fama* se situează de la bun început în această perspectivă: „Filozofia noastră nu este o născocire nouă, ci aceea pe care a primit-o Adam după cădere şi de care s-au folosit Moise şi Solomon. De asemenea, ea nu trebuie mult pusă la îndoială sau supusă împotrivirii altor păreri sau înţelesuri, pentru că adevărul este unic, scurt şi în toate asemenea sieşi"[3]. Astfel, ceea ce e adevărat în filozofie este şi în teologie. „Adevărul la care au ajuns Platon, Aristotel, Pitagora şi alţii, şi întru care şi-au arătat măreţia Enoh, Avraam, Moise, Solomon, şi mai ales pe care îl întăreşte minunata carte a Bibliei, s-a îmbinat într-un întreg şi se alcătuieşte într-o sferă [...]. Până la Orfeu, care este prezent, căci *Confessio* îl îndeamnă pe cititor să devină emulul acestui cel mai faimos muzician al Antichităţii"[4].

---

[1] BG, p. 6. „*Eynigkeit*" (VD, p. 16).

[2] Cf., de exemplu, D.P. WALKER, *The Ancient Theology (Studies in Christian Platonism from the 15th to the 18th Century)*, Londra, G. Duckworth, 1972.

[3] BG, p. 17. „*Unser Philosophia ist nichts newes, sondern wie sie Adam nach seinem Fall erhalten und Moses und Salomon geübet, also solle sie nicht viel Dubitiren oder andere meinungen widerlegen, sondern weil die Warheit eynig, kurtz und ihr selbst immerdar gleich*" (VD, p. 28).

[4] BG, p. 17. „*Worinnen es Plato, Aristoteles, Pythagoras und andere getroffen, wo Enoch, Abraham, Moses, Salomo den ausschlag geben, besonders wo das grosse Wunderbuch der Biblia concordiret, das kömmet zusammen und wird eine sphera oder globus, dessen omnes partes gleich weite vom Centro*" (VD, pp. 28 sq.). Despre Orfeu, cf. BG, p. 25, n. 1.

Fidele anumitor aspecte ale esoterismului occidental, *Fama* şi *Confessio* le neglijează pe altele. Dar în acelaşi timp inovează: pe de o parte, ele asociază într-un viu paradox două noţiuni aparent contradictorii, cea de Biserică interioară lipsită de orice formă constituită şi cea de societate esoterică; pe de altă parte, creează sau contribuie la statornicirea unui gen literar promis unui viitor strălucit.

Făclia şi umbrele

Toate elementele pe care Manifestele le-au împrumutat de la esoterism continuă să-l alimenteze în schimb pe acesta până în zilele noastre: paracelsianismul, sub formă de Filozofii ale Naturii; Cabala, iudaică şi creştinată; alchimia spirituală; aritmologia; şi acea axiomatică neollullliană căreia în Franţa i se va regăsi proiectul de totalizare la Höné Wronski, Saint-Yves d'Alveydre şi, astăzi, Raymond Abellio. Dacă, pe de altă parte, mesianismul rămâne un aspect relativ secundar al literaturii esoterice, în schimb ioachimismul, datorită canalelor pe care o apucă, nu încetează să inspire teozofiile Occidentului în virtutea accentului pe care îl pune pe profeţie, considerată ca nefiind niciodată închisă. Spiritul se comunică astfel oamenilor apţi să-l audă şi care, la rândul lor, îi transmit mesajul: profetism, hermeneutică, cuvânt viu şi comunicativ trec printr-o inspiraţie şi printr-o cultură, graţie mijlocirii lui Hermes pe care-l regăsim ca figură centrală, deşi implicită, în Iluminismul secolului al XVIII-lea, în romantism – cel german, mai cu seamă – şi în epistemele contemporane marcate de caduceul său.

În schimb, importante elemente tradiţionale sunt uitate sau neglijate. În pofida referirii, de altfel prea puţin explicite, la o listă de Înţelepţi antici, noţiunea însăşi de „Tradiţie" – în sensul în care o înţelegea deja Ficino, prin filiaţie intelectuală sau iniţiatică neîntreruptă dintr-o epocă foarte îndepărtată – nu-i interesează deloc pe autorii Manifestelor, care, cu excepţia câtorva nume biblice, îl menţionează doar pe cel al lui Paracelsus. Prin aceasta, ei se îndepărtează de umaniştii din secolul precedent, atât de darnici

cu listele de autorități. Autorii lui *Confessio* afirmă că „dacă ar fi ca toate cărțile să piară și, prin îngăduința lui Dumnezeu, toate scrierile și învățăturile să fie pierdute“[1], contribuția lui Christian n-ar sluji mai puțin drept nouă temelie pentru posteritate, înlocuind întrucâtva tot ce va fi putut să existe înaintea acestuia. Este probabil unul dintre motivele pentru care numele lui Hermes Trismegistul nu apare. De aceea hermetismul alexandrin nu se manifestă aici decât printr-o prezență excesiv de discretă, operele unui Marsilio Ficino sau ale unui Francesco Giorgi părând a nu-i fi marcat în mod deosebit pe autorii noștri, fără îndoială fiindcă studiul hermeneuticii este o îndeletnicire de umaniști – esoteriști sau nu –, iar umanismul a pătruns prea puțin în Germania din cauza rezistenței pe care i-a opus-o luteranismul. Nici măcar Cabala nu este prezentată în specificitatea sa iudaică sau creștinată, acest cuvânt părând să servească doar drept numitor comun pentru evocările unui *organon* sau ale unei axiomatici.

În momentul în care apar Manifestele, Jakob Böhme elaborează cea mai vastă operă teozofică pe care Occidentul creștin a cunoscut-o până în prezent. La vremea la care își redactează ei scrierile, Andreae și cercul său poate că încă nu au cunoștință de prima sa carte, *Aurora* (1612). Dacă teozofia germanică are deja o istorie, inaugurată de Valentin Weigel în secolul anterior, operele acestui pastor iluminat, ale cărui manuscrise sunt publicate, în cea mai mare parte, între 1609 și 1621, nu fac totuși obiectul vreunor aluzii evidente în cele două scrieri de care ne ocupăm. Numele lui Heinrich Khunrath e menționat în prima ediție (în latină) din *Confessio*, dar însoțit de o notă peiorativă, și dispare din ediția a doua (în germană). Teozofia, într-adevăr, nu se distinge încă net de paracelsianism și de pansofie, cum va fi cazul cu începere din anii 1620, când ea va veni să le completeze fără a căuta să le ia locul. Prezentată ca fiind „căpetenia și însumarea, temeiul și cuprinsul tuturor priceperilor, științelor și artelor“, filozofia rozicrucienilor le îngăduie celor care se afundă în ea să afle „mai multe taine decât au putut ei ști sau cunoaște, crede sau rosti

[1] BG, p. 24. „*Ob schon alle Bücher solten umbkommen und durch dess Allmächtigen Gottes Verhengnuss aller Schrifften et totius rei literariae interitus oder Untergang fürgehen solte*“ (VD, p. 34).

până acum"[1]. Declarație pansofică, fără doar și poate, dar nicidecum teozofică, întrucât nu explorarea misterelor ascunse ale divinității înseși este ceea ce îi interesează pe autorii noștri, ci aceea a lumii acesteia, căreia trebuie să i se descifreze și să i se pună în evidență signaturile și „tincturile".

Soarta unui paradox

Pe plan doctrinar, cele două Manifeste nu aduc inovații. Cu greu s-ar găsi în cuprinsul lor aspecte teoretice cu adevărat originale. Noutatea mesajului constă în altceva. În primul rând în concizia, în concentrarea sa. Spre deosebire de Simon Studion, a cărui masivă lucrare nu și-a găsit de altfel editor, autorii noștri au adunat în câteva pagini, au orchestrat cu ușurință și au amestecat, cu o artă desăvârșită a ambiguității, teme mesianice, ioachimite și reformiste. Importanța mesajului pare invers proporțională cu numărul de pagini. Dacă există un paradox, el reiese mai ales din alăturarea a două teme la prima vedere contradictorii; și totuși, acestei contradicții aparente i s-ar putea datora în parte extraordinarul succes al celor două scrieri. E vorba de Biserica interioară și de societatea inițiatică.

Dacă esoterismul european din epoca acestor primi rozicrucieni născocește forme noi de sensibilitate și de expresie, poate că trebuie să vedem una dintre originile acestei mutații în dispariția sau cel puțin în relativa eclipsă a unei referințe fundamentale ținând de *philosophia perennis*, așa cum se definise ea în Renaștere. Această referință este hermetismul alexandrin, al cărui *Corpus Hermeticum*, redescoperit în 1460 și tradus în latină de Ficino, era considerat a fi la fel de vechi ca scrierile lui Moise. Or, când în 1614 Isaac Casaubon a demonstrat că el nu este anterior secolului al II-lea sau al III-lea al erei noastre, o bănuială de inautenticitate a început să planeze asupra învățăturilor pe care le conținea. S-a căscat

[1] BG, p. 22. *„[...] als welche ist Caput et Summa, das Fundament und Inhalt aller Facultaten, Wissenschafften und Künste [...] mehr wunderbahre Geheimnuss bey uns finden werden, als sie bissher erfahren, erkundigen, glauben und aussprechen können"* (VD, p. 34).

astfel un gol, a apărut o ruptură într-un punct nevralgic al unui veşmânt, *philosophia perennis*, pe care mulţi îl crezuseră şi îl doriseră fără cârpeli. Poate că ne este îngăduit să vedem în acest fapt unul din motivele admiraţiei exagerate faţă de mesajul rozicrucian, purtător, cu sau fără voia autorilor săi, a doi factori înlocuitori[1].

Primul dintre aceştia corespunde aproximativ cu ceea ce va fi numit mai târziu „Biserică interioară". Se pare că nu trebuie să se ia *ad litteram* repetatele jurăminte de credinţă ale Manifestelor faţă de religia luterană, şi nici formulările cu iz naţionalist. Adevărata înţelepciune, gnoza, este, conform Manifestelor, opera tuturor celor ce caută adevărul, lucru pe care importanţa acordată unei cunoaşteri sintetice şi totalizante, precum şi contribuţiei arabe, ar fi de-ajuns pentru a-l demonstra. Într-o epocă în care egiptomania încă nu invadase un întreg climat al imaginarului cultural occidental, atenţia se îndreaptă aici asupra Islamului, ca şi, implicit, asupra iudaismului – fapt pentru care ar sta mărturie referirile la Cabală. În spatele faţadei luterane a Manifestelor s-ar contura aşadar o tendinţă „abrahamică" al cărei sincretism gnostic ar asocia iudaismul, creştinismul şi Islamul.

Dacă o astfel de tendinţă e poate detectabilă în Manifeste, nu înseamnă că ele nu sunt opera unor creştini – dar a unor creştini la care ar fi lesne de bănuit un fel de atitudine de indiferenţă în materie de religii constituite, o indiferenţă spre care tindea deja „teologia mistică" a lui Johann Arndt, amintită mai sus în legătură cu paracelsianismul şi alchimia. Se ştie că Arndt făcuse, cu cinci sau şase ani înainte de Manifeste, distincţie între „religia în fapte" şi această „teologie mistică" constituită pe calea piezişă a celei de „a doua naşteri". Or, el face de asemeni distincţie între „justificare" (în sensul luteran, clasic, al termenului), care este valabilă pentru colectivitate, şi „a doua naştere", care nu-l priveşte decât pe individ (corpul său nou, înţeles din punct de vedere alchimic, în sufletul său ales). A doua naştere este cea care garantează, încă

[1] Rolf Christian ZIMMERMANN a observat deja: „*Der Gedanke wäre zu erwägen, wie weit gerade die Datierung Casaubons die Hermetik zur eklektischen Geheimtradition zurückverwandelte, und damit die Rosenkreuzer-Idee inspiriert hat. Denn nur so liess sich dem Hauptargument Casaubons die zermalmende Wirkung nehmen*" (*Das Weltbild des jungen Goethe*, t. I, München, Fink, 1969, p. 317).

de pe acest pământ, posibilitatea pentru acest individ nu doar de a se „regenera", ci şi de a ajunge să contemple misterele. Ea este chezăşia unei teozofii. Prin cunoaştere – gnoză, alchimie – individul se înalţă, în timp ce graţia divină coboară spre el. Pierre Deghaye a amintit cum, deja pe vremea lui Luther, Osiander apărase o idee asemănătoare, cea a sălăşluirii (*inhabitatio*) lui Dumnezeu în om, împotriva căreia s-a ridicat Luther, din neîncedere în tot ce ar fi putut să semene cu o divinizare a creaturii. Dar Johann Brenz, partizan al lui Osiander, a marcat totuşi în acest sens, şi în mod profund, originile pietismului württemberghez, adică ale acelui mediu spiritual în care se vor scălda Johann Valentin Andreae şi mai târziu Friedrich Christoph Œtinger.

Mai semnificativă pentru Manifeste decât fidelitatea faţă de o religie exoterică precisă se vădeşte aşadar a fi o atitudine de spirit. Aceasta, marcată de „teologia mistică", nu poate, prin natura ei, să se prezinte ca un ansamblu de reguli aplicabile unei colectivităţi. Însă, în mod paradoxal, ea păstrează nostalgia unei forme de autoritate. Or, ea n-ar putea nici să se definească prin referire la un şir de iniţiaţi (întrerupt oricum nu de multă vreme, o dată cu „demistificarea" operată de Casaubon): ca atare, înlocuieşte autoritatea părinţilor fondatori din vechime, „istorici", cu cea a unui personaj fictiv, Christian, situat într-o epocă mai degrabă recentă.

Această idee riscă să pară abstractă minţii cititorilor. Cum să evite aşadar autorii ca, în atât de puţine pagini, să nu fie prea aluzivi? O soluţie constă în a-l prezenta pe Christian, Părinte sau Frate întemeietor, ca origine a unei mişcări, a unei asociaţii. Aici vedem deosebirea faţă de Prietenii lui Dumnezeu: elementul nou, care va marca până în secolul XX esoterismul occidental, constă în a creiona o biografie completă a acestui fondator, prezentându-l în decorul său istoric ca pe un personaj incomparabil mai „real" decât a fost vreodată Trismegistul. Se simte pregnant voinţa de a preciza, de a localiza această asociaţie, de a-i conferi un fel de statut. În timp ce lipsa de unitate doctrinară din *Corpus Hermeticus* era datorată alăturării unor elemente eteroclite, cea a Manifestelor s-ar putea atribui mai curând eclectismului şi stilului lor propagandistic; dar ea este întru câtva compensată de evocarea societăţii secrete care, după exemplul Bisericii interioare, joacă un rol de

înlocuitor: şi una, şi cealaltă trebuie să se substituie unei *philosophia perennis* lovite de suspiciune în temeiurile sau în pretenţiile sale „filiaţioniste", şi să afirme că „Tradiţia" poate totuşi reporni pe baze noi. De acum înainte şi pentru multă vreme, o confraternitate înscrisă în cadre variabile în funcţie de contextele culturale (francmasonerie, paramasonerie, organizaţii neo-cavalereşti etc.) va corespunde unei nevoi de asociere a celor doritori şi va asigura un sprijin diferitelor ramuri ale „Tradiţiei". De unele singure, principiile filozofice sau teozofice ar fi devenit poate neputincioase să creeze acest sprijin, din cauza fragmentărilor culturale sau a fărâmiţării „Tradiţiei" înseşi. Aşa se clarifică, după toate aparenţele, sensul acelui pasaj din *Confessio*: „...dacă ar fi ca toate cărţile să piară"[1].

Esoterismul occidental va reţine prin urmare mult mai mult decât înainte, printre elementele care-i vor contura istoria ulterioară, ideea de societate secretă. Dacă Roza-Cruce este într-adevăr, după cum o reperase Peuckert, prima dintre „societăţile secrete burgheze"[2], nu putem fi decât surprinşi de asemănările sale cu francmasoneria, diferite de cele care o apropie de breslele şi corporaţiile anterioare anului 1717. În asociaţia descrisă de Manifeste, ca şi în francmasonerie, găsim aceeaşi idee a construirii unei societăţi noi, organizate în jurul unei citadele a adevărului; simboluri triunghiulare comparabile; subîmpărţiri şi compartimentari asemănătoare, nu numai ale gradelor, ci şi ale „provinciilor" în care se stabilesc diversele ramuri ale Ordinului rozicrucian, potrivit cu *Confessio*. În sfârşit, trebuie oare să vedem în Hiram un fiu al lui Christian? Fondator mitic şi el, Hiram ar fi atunci un Christian redus la relativa abstracţie a metaforei ritualice şi s-ar alătura Trismegistului în galeria marilor figuri hieratice ale „Tradiţiei".

Mai mult însă chiar decât Hiram, „Superiorii Necunoscuţi" ai masoneriei din secolul al XVIII-lea sunt cei care ne trimit la Christian. În realitate, cei mai mulţi dintre ei erau pur imaginari, dar faptul că mulţi Fraţi au crezut în existenţa lor este cât se poate de real. Însă cum nu pot fi identificaţi, masonii simt cu atât mai mult nevoia, în ultima treime a secolului al XVII-lea, să se întoarcă spre

---

[1] BG, p. 24. Cf. *supra*, n. 1, p. 297.

[2] Will-Erich PEUCKERT, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951. Capitolul „*Geheime Kulte in der bürgerlichen Welt*", pp. 549-622. Deja citat în BG, p. XXXII.

figura lui Christian ca model paradigmatic al Superiorului Necunoscut. Mărturie a acestei căutări fără sfârşit, a acestei dorinţe niciodată satisfăcute, contopite uneori cu cele mai nobile aspiraţii ale Iluminismului din această epocă, stă istoria Roza-Crucii de Aur din Germania. Istorie ale cărei ecouri urmează meandrele căilor esoterice în veacul XX, fie că e vorba de întâlnirile lui Gurdjieff „cu oameni remarcabili", sau de credinţa într-o Agartha situată undeva, pe un munte înalt din Asia şi căreia René Guénon i-a consacrat câteva expuneri surprinzătoare. Şi aceasta o temă literară.

Esoterismul literar pe făgaşul Manifestelor

A vorbi de esoterism literar se justifică în măsura în care doctrine esoterice şi ocultiste au furnizat unele teme de inspiraţie romanului, teatrului, poeziei. Uneori e greu să se facă o distincţie clară între literatură şi esoterism, îndeosebi când autori de ficţiune înţeleg să se folosească de literatură mai cu seamă pentru transmite un mesaj, în loc să recurgă pur şi simplu la elemente esoterice ca accesorii, în scopuri estetice. Astfel, în opinia unor critici Gustav Meyrink este un gânditor tradiţional rozicrucian, în vreme ce pentru alţii el e în primul rând un romancier. Distincţie modernă, la drept vorbind, ce corespunde probabil apariţiei unei arte profane. Cât despre interesul acordat Manifestelor, o dată cu domolirea agitaţiei şi a vâltorilor pe care acestea le-au stârnit în prima jumătate a secolului al XVII-lea, el pare a se datora în mare parte existenţei romanului lui Johann Valentin Andreae, *Nunta chimică*, punte de legătură între pansofie şi baroc. Nu este cazul să schiţăm o panoramă a literaturii iniţiatice direct inspirate de primul rozicrucianism, de la evocările personajului lui Christian în secolul al XVII-lea până la *Zanoni* (1842) al lui Bulwer-Lytton şi chiar după aceea. Va fi suficient să scoatem în evidenţă, în ordinea crescătoare a importanţei, patru teme care par să fi reţinut atenţia multor autori, şi nu dintre cei mai neînsemnaţi.

Mai întâi, cea a bogăţiei, a tinereţii şi a ubicuităţii, temă care făcea deja parte din repertoriul unei alchimii populare. O găsim reluată cu insistenţă în 1616 în lucrarea deja menţionată a lui Aegidius Gutmann, inspirată probabil de Manifeste. Un alt manifest, afişat în

1623 pe străzile Parisului, contribuie la răspândirea acestei teme, a cărei fantastică prezenţă se regăseşte în imaginea pe care un vast public şi-a făcut-o despre misteriosul conte de Saint-Germain. Temă apropiată şi de cea a lui Faust, al cărui *Volksbuch* n-a apărut decât cu vreo douăzeci şi ceva de ani înaintea Manifestelor. Dar dacă se observă o asemănare între acest Doctor magician şi Fraţii Roza-Crucii, în schimb Christian cel din *Nunta chimică* ar fi mai degrabă, după cum a remarcat pe bună dreptate Pierre Deghaye, un „anti-Faust".

În al doilea rând, avem *topos*-ul despre care e vorba mai sus, al mormântului descoperit şi deschis. Aici, *Fama* a inovat descriindu-l cu mare lux de amănunte, în timp ce în textele medievale câteva cuvinte erau de-ajuns. Din acel moment calea este deschisă descrierilor foarte literare la Eckartshausen, Novalis şi alţii. Ar exista numeroase exemple, în literatura şi arta ultimelor două secole, de opere care se referă în mod implicit sau explicit la mormântul lui Christian. S-o menţionăm pe cea mai recentă: în 1986 încă, un mare artist portughez, José Lima de Freitas, a pictat un tablou înfăţişând mormântul lui Christian; fidel indicaţiilor şi descrierilor oferite de text, el le-a îmbogăţit cu reprezentări geometrice, propunând astfel privirii noastre o hermeneutică neopitagoreică a descrierii furnizate de *Fama*.

A treia temă ar fi cea a cărţii misterioase care permite accesul la cunoştinţe extraordinare şi sublime, ba chiar la cunoaşterea întregului univers. Această carte se multiplică uneori, cum se constată în *Fama* care, în afara *Cărţii M.*, menţionează *Biblioteca filozofică*, *Axiomatica*, *Ciclurile lumii*, *Proteu*[1]. Temă pe care literatura fantastică o va relua ulterior – şi care se găseşte deja la Rabelais –, până la Lovecraft (cu celebra *Necronomicon*) şi Jorge Luis Borges, dar prezentă şi în opere de vastă anvergură filozofică, precum *Faust*-ul lui Goethe: în faimosul său monolog, Faust recurge la o carte datorită căreia crede că va avea acces la cunoaşterea a ceea ce menţine universul în coeziunea sa lăuntrică („*Was die Welt im Innersten zusammenhält...*"). Or, Goethe cunoştea Manifestele, cărora celebrul său poem *Die Gehemnisse* pare să le aducă un omagiu.

[1] BG, p. 12. „*Philosophische Bibliotheca*", „*Axiomata*", „*Rotae Mundi*", „*Proteus*" (VD, p. 23).

Frecvent exploatată, cea de-a patra temă a cunoscut un succes pe care pare să-l datoreze mai cu seamă folosirii sale, menționate mai sus, în francmasonerie. Este cea a Superiorului Necunoscut. Această temă nu corespunde doar unui aspect al vieții și practicii masone, ci, cum era de așteptat, a pătruns și în marea literatură. Auzind vorbindu-se de Înțelepții Damcarului din Arabia, de minunile de care sunt ei capabili și de revelațiile de care au avut parte cu privire la întreaga Natură, Christian încearcă să intre în legătură cu ei. El însuși va deveni la rândul său Superiorul Necunoscut căruia oamenii cu dorința arzătoare de a le fi discipoli îi vor căuta urmașii. Dar Superiorul, dacă e cu adevărat necunoscut, scapă investigațiilor: „...locuința noastră (deși o sută de mii de oameni au văzut-o și au privit-o îndeaproape) va rămâne pe veci neatinsă, nevătămată, necunoscută și cu grijă ascunsă de cei răi pe vecie“[1]. Această idee a unei societăți restrânse de maeștri care ar manipula destinul anumitor oameni, ba chiar pe al unei părți importante a societății omenești, va cunoaște succesul știut. Tot Goethe este cel care o va evoca, prin Societatea Turnului, în *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1796). Tema unui guvernământ intelectual și spiritual exercitat de către elite ascunse sau discrete se regăsește în multe romane inițiatice – de pildă, și mai aproape de vremea noastră, la Hermann Hesse, în *Das Glasperlenspiel* (1943). Exemplele ar putea fi lesne înmulțite.

PERSPECTIVE

Din epoca lui Johann Valentin Andreae și până astăzi, mulți oameni cu dorință s-au reclamat de la Roza-Cruce ca de la o cale inițiatică sau asociată altor tradiții la fel de aureolate de prestigiu. Unii văd în ea un Ordin constituit cu forme în regulă încă din secolul al XVII-lea sau chiar de cu mult mai înainte – dar asupra acestui ultim punct istoricul nu are mijloacele de a le da dreptate. Alții se

[1] BG, p. 19. „*Es soll auch wohl unser Gebäw, da es auch hundert tausendt Menschen hetten von nahem gesehen, der gottlosen Welt in Ewigkeit ohnberühret, ohnzerstöret, unbesichtigt und wohl gar verborgen bleiben*“ (VD, p. 30).

referă la ea ca la o direcție căreia încearcă să-i înțeleagă spiritul originar; pentru ei, Manifestele nu sunt un punct de plecare ivit din neant și nici o revelație constrângătoare din punct de vedere spiritual, ci un model de gândire și de reflecție mereu actual. *Fama* și *Confessio*, *a fortiori Nunta chimică*, pot fi interpretate de ei și ca o „epifanie" – pentru a relua o fericită formulare a lui Roland Edighoffer –, adică prezența vie, actualizată, a unui ansamblu de teme permanente ale spiritului uman, care, în anumite momente ale istoriei, se manifestă sub forme privilegiate și dătătoare de sens.

Nu este cazul să enumerăm societățile discrete, sau asociațiile, sau gradele inițiatice care poartă acest nume. Va fi suficient să distingem două domenii plasate sub flamura rozicruciană. Prin natura lor, ele sunt distincte, dar bineînțeles se întâmplă adesea ca aceiași oameni cu dorință să aparțină amândurora. Primul este cel al societăților inițiatice propriu-zise. Să menționăm doar *Societas Rosicruciana in Anglia*, întemeiată la Londra în 1867, masonică în principiul ei și ale cărei lucrări se inspiră mai întotdeauna, de aproape sau de departe, din învățăturile Roza-Crucii originare. Și rozicrucienii din Haarlem (*Lectorium Rosicrucianum*, 1924), ale căror activități și publicații dovedesc o inspirație de asemeni rozicruciană, deschisă spre o înțelegere vie a acestei tradiții.

Al doilea domeniu nu se lasă delimitat cu ușurință, căci obediența sa față de gândirea rozicruciană este în general cu atât mai implicită cu cât el este reprezentat de indivizi și nu de grupări constituite. Dar asta nu înseamnă că el își exercită mai puțin influența asupra gândirii contemporane. Acest domeniu este cel al susținătorilor unei pansofii în sensul în care o înțelegeu deja Manifestele. Ei sunt fizicieni, astrofizicieni, biologi care, în grade diferite, tind spre o formă de nouă *Naturphilosophie*. Unii dintre ei au participat la colocviile de la Córdoba și de la Tsukuba sau la alte întruniri de același gen. Orientarea lor e diferită totuși de cea a „gnozei" zise „de la Princeton"[1] – și ea deopotrivă mitică și reală, cum era Roza-Cruce din vremea lui Andreae –, în sensul că integrează o dimensiune spirituală în sfera lor de reflecție.

---

[1] Cf. A. FAIVRE, „Metamorfozele lui Hermes", în volumul I al lucrării de față [ed. rom. Nemira & Co, 2007, pp. 347-374].

ANALIZA *MEDITAȚIILOR* LUI VALENTIN TOMBERG ASUPRA CELOR DOUĂZECI ŞI DOUĂ DE ARCANE MAJORE ALE TAROTULUI DE MARSILIA

INTRODUCERE: ELEMENTE BIO-BIBLIOGRAFICE ŞI SITUAREA LUCRĂRII

În septembrie 1974, am primit de la părintele Marcel Régnier (S.J.), directorul *Arhivelor de Filozofie*, un pachet voluminos conținând un manuscris dactilografiat anonim, intitulat *Méditations sur les vingt-deux Arcanes Majeurs du Tarot*. Acest text îmi era adresat pentru o apreciere în vederea unei eventuale publicări[1]. El îi fusese remis părintelui Marcel Régnier de părintele Xavier Tilliette (S.J.), care la rândul său îl avea de la domnii Martin Kriele, profesor de drept la Köln, şi Robert Spaemann, profesor de filozofie la München. După ce am citit lucrarea şi m-am convins de interesul pe care îl prezenta, am luat legătura, în ianuarie 1975, cu profesorul Kriele, discipol spiritual al autorului, care m-a rugat să accept s-o editez[2]. Scrisă direct în franceză, această carte apăruse deja cu doi ani înainte, în 1972[3], într-o traducere germană efectuată după

[1] Scrisoare a lui M. RÉGNIER către A. FAIVRE, 20 septembrie 1975.

[2] Scrisori ale lui M. KRIELE către A. FAIVRE, 29 ianuarie şi 15 iulie 1975.

[3] *Meditationen über die Grossen Arcana des Taro. 22 Briefe an den unbekannten Freund. Nach der Abschrift eines französischen Manuskripts übersetzt von Gertrud von Hippel, herausgegeben von Ernst von Hippel*, Meisenhain am Glau, Anton Hain Verlag, 1972, VII + 525 pp. (pp. V-VI, prefață de Ernst von Hippel). Legat în

un manuscris dactilografiat nu lipsit de greşeli de transcriere – şi curând am aflat că existau mai multe versiuni, mai mult sau mai puţin corecte, dar care, din fericire, nu se deosebeau între ele decât sub aspecte de detaliu[1]. După ce un editor a acceptat proiectul[2], profesorii Kriele, Spaemann şi cu mine ne-am întâlnit la Vittel, în august 1975, pentru a ne pune de acord asupra modalităţilor de lucru. Aveam pe atunci intenţia de a inaugura, cu această operă, o nouă colecţie, „Biblioteca Hermetismului". Cum, din păcate, la puţin timp după aceea editorul a dat faliment[3], pentru a nu deţine pe nedrept documentul care îmi fusese încredinţat, l-am înapoiat profesorului Kriele, sugerându-i să se adreseze altor doi editori francezi, printre care Aubier-Montaigne – care l-a publicat în cele din urmă în 1980, apoi în 1984[4]. Cea de-a doua ediţie germană,

---

pânză. Aceasta este traducerea textului original francez. Cărţile de Tarot, din care în mod normal câte una ar fi trebuit să preceadă fiecare capitol, nu figurează.

[1] Scrisoare a d-rei Eva (*sic*) CLITEUR către A. FAIVRE, Amsterdam, 3 iulie 1975. Această persoană, deţinătoare pe atunci a mai multor versiuni ale textului lui Tomberg, îmi scria: „După ce şi-a terminat opera [*Meditaţiile*], autorul s-a dus în Olanda pentru a-şi vizita un vechi prieten, pe care l-a rugat să-i dactilografieze câteva copii [...]. Acesta, încântat că fusese ales, s-a apucat să copieze manuscrisul cu mult entuziasm. Din păcate, în timp ce copia el trebuia să răspundă la telefon şi să se ocupe de musafiri – iar când termina câte o «Scrisoare», o recitea fără a compara ceea ce scrisese cu textul original [...]. În sfârşit, a multiplicat copiile şi le-a distribuit unui număr restrâns de persoane pe care i le indicase autorul." Urmează o serie de observaţii referitoare la erorile de transcriere din ediţia germană din 1972. D-ra Cliteur adaugă mai departe aceste rânduri interesante: „Aş vrea să fac tot ce se poate pentru a se izbuti publicarea acestei opere în limba în care a fost scrisă. Fără îndoială că autorul avea motivele sale pentru a o scrie în franceză. Aceasta nu numai din cauza «tradiţiei», cum o numea el. El considera că limba franceză are o însuşire aparte pentru a trezi în suflet anumite «straturi». Şi-a ales formulările cu grijă. N-am putut niciodată să-l conving să schimbe vreun cuvânt pentru a obţine un stil mai agreabil sau mai comprehensibil (după aprecierea mea): era îndărătnic în această privinţă. Altfel, era persoana cea mai amabilă care s-ar putea închipui. Îmi plăcea mult şi de soţia sa. Era foarte modestă, dar totodată o personalitate remarcabilă, care se ocupa mult de mistică şi de hagiografie şi care şi-a ajutat soţul pe cât i-a stat în putinţă."

[2] Scrisoare a editorului către M. KRIELE, 7 ianuarie 1975; şi a lui M. KRIELE către editor, 7 martie 1975.

[3] Colecţia „Bibliothèque de l'Hermétisme" a luat fiinţă în 1980 (19 volume apărute până în 1999), la Éditions Albin Michel şi Dervy.

[4] *Méditations sur les 22 Arcanes Majeurs du Tarot. Par un auteur qui a voulu conserver l'anonymat*, cuvânt înainte de Hans Urs von Balthasar, Paris,

corectată, a fost publicată în 1983 (cu o reeditare în 1993), iar o ediție engleză, în 1985[1].

Cuvântul înainte al ediției franceze i-a fost încredințat lui Hans Urs von Balthasar. Deși înțelege să-i respecte anonimatul autorului, teologul prezintă totuși (dar numai în prima ediție) câteva indicații biografice. Autorul s-a născut în 1901 (în realitate, data este 1900) la Sankt-Petersburg, din părinți luterani. Tatăl său, german din țările baltice, era funcționar al țarului, iar în casă se vorbea rusa, franceza și germana. Mama sa a fost împușcată în timpul Revoluției din Octombrie. La vârsta de 25 de ani, autorul a început să prezideze ramura estoniană a Societății Antropozofice. S-a căsătorit cu o catolică, fiica unui inginer feroviar polonez și a unei contese franceze, și s-a convertit el însuși la catolicism în timpul celui de-al doilea război mondial. Și-a petrecut ultimii ani ai vieții la Londra – unde obținuse o slujbă la B.B.C. – și la Reading. A murit în ianuarie 1973. După terminarea *Meditațiilor*, adaugă von Balthasar, a scris în limba germană „alte trei lucrări a

---

Aubier-Montaigne, 1980, 775 pp. și il. în peniță (cele 22 de Arcane Majore după O. WIRTH). Ediția a II-a, parțial revăzută și corectată, și de această dată însoțită de Arcanele Majore corespunzătoare Tarotului de Marsilia, a apărut la același editor în 1984 (același număr de pagini), dar cu două pagini mai puțin la cuvântul înainte (partea biografică redactată de von Balthasar, prezentă în prima ediție, suprimată în cea de-a doua) și, în plus, cu o prefață de patru pagini, semnată de Robert Spaemann, cu un conținut foarte general și educativ.

[1] *Der Anonymus d'Outre-Tombe: Die Grossen Arcana des Tarot. Meditationen*, Basel, Herder, 1983, reed. 1985 (?) și 1993. Am consultat ediția din 1993 (2 vol., XXV + 269 pp. și XI + pp. 369-748), admirabil prezentată. Este o nouă traducere după manuscrisul francez, efectuată în colaborare de Franz OESIG, Eva CLITEUR și Hans-Hermann PESCHAU, sub îngrijirea lui Martin KRIELE. Ea reproduce (pp. V-VIII) în germană prefața lui Robert Spaemann din ediția franceză, precum și (pp. IX-XV) cuvântul înainte (în cea de-a doua sa versiune franceză, cea din 1984) al lui Hans Urs von Balthasar. Fiecare pagină sau „Scrisoare" face obiectul unor trimiteri la note explicative sau bibliografice, pe care le completează cu folos un glosar (t. II, pp. 723-731), apoi (sub semnătura lui Agnes și Reinhold KLEIN) un indice al numelor de persoane și un indice tematic. Supracopertele celor două volume furnizează câteva indicații biografice sumare despre autor, dar fără ca numele său să fie menționat. Ediția în engleză, apărută în 1985, se intitulează: *Meditations on the Tarot. A Journey into Christian Hermeticism*, New York, Amity House, IX + 658 pp. Tradusă după manuscrisul original francez. Legată. Supracopertă înfățișând o statuie a Sfintei Fecioare (Notre-Dame de Chartres). Nici un text de prezentare.

căror publicare este de asemenea prevăzută. Încă un manuscris a rămas în stare de fragment."

Aceste indicații i-ar fi suficiente unui cititor destul de familiarizat cu istoria Societății Antropozofice pentru a identifica personajul. Dar, chiar și fără aceste date, în Germania acesta era un secret al lui Polichinelle încă de la ediția germană din 1972. La informațiile de mai sus, să mai adăugăm câteva. Valentin Tomberg – căci acesta e numele său – s-a arătat a fi un antropozof foarte activ în sânul Societății întemeiate de Rudolf Steiner, pe care a părăsit-o către 1940, după ce ținuse în cadrul ei numeroase conferințe în germană, mai ales între 1930 și 1939, în mare parte publicate ulterior[1].

---

[1] Adunate și publicate sub titlurile: *Anthroposophische Betrachtungen über das Alte Testament*, editate de Willi SEISS și Martin KRIELE, Schönach (Bodensee), Achamoth Verlag, 1989, 240 pp. *Anthroposophische Betrachtungen über das Neue Testament und die Apokalypse*, editate de Willi SEISS și Martin KRIELE, aceeași editură, 1991, 320 pp. În postfața sa la fiecare dintre aceste două volume, M. Kriele prezintă istoria acestor texte ale lui Tomberg fără a face aluzii la *Meditații*. Cf. și *Lazarus, komm heraus!*, de Tomberg, editată de Martin KRIELE, Basel și Freiburg, Herder, 1985; traducere engleză (de Robert POWELL și James MORGANTE): *Covenant of the Heart. Meditations of a Christian Hermeticist on the Mysteries of Tradition*, Rockport (Mass.), Element Inc., 1992, IX și 255 pp. În sânul Societății Antropozofice, opera și personajul fac obiectul unor controverse. Cf., de exemplu, articolul lui Hellmut FINSTERLIN, „Valentin Tomberg und seine Gegner", in *Erde und Kosmos. Zeitschrift für Anthroposophische Natur- und Menschenkunde*, 12. Jahrgang, nr. 1, 1986, pp. 31-44, articol urmat de corespondența dintre Martin KRIELE și Hellmut FINSTERLIN, *ibid.*, nr. 2, 1986, pp. 34-43, și nr. 3, 1986, pp. 24-35. Cf. și James MORGANTE, „The Tomberg Controversy", in *Newsletter of the Anthroposophical Society in America*, St. John's Issue, 1990, pp. 9-11 (urmat de un text de Margaret BARNETSON, pp. 11-13). Elisabeth VREEDE și Thomas MEYER, *Die Bodhisattvafrage*, Basel, Pegasus, 1993. Christian LAZARIDES, „Le problème Tomberg", in *Esprit du Temps*, nr. 12, 1994, pp. 66-86. Cu multe informații, deși orientată antropozofic și părtinitoare, este cartea lui Sergej O. PROKOFIEFF și a lui Christian LAZARIDES, *Der Fall Tomberg. Anthroposophie oder Jesuitismus*, Dornach, Goetheanum, 1995 (reed. augmentată 1996, cu o bibliografie extinsă; trad. engl.: *The Case of Valentin Tomberg: Anthroposophy or Jesuitism?*, Londra, Temple Lodge, 1997); v. și discutarea acestei cărți in *Novalis*, nr. 11 și 12, cu contribuții semnate de M. Kriele și S.O. Prokofieff. Separat de controversa declașată de membrii Societății Teozofice și pe lângă bine documentatul *Der Fall Tomberg*, v. și abordarea mai generală a lui Gerhard WEHR: el i-a consacrat lui Tomberg un capitol în ediția a 2-a din *Esoterisches Christentum. Von der Antike zur Gegenwart*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995, pp. 306-310 (fără a șovăi pentru aceasta să-l prezinte ca autor al *Meditațiilor*). Tot el a dat o versiune lărgită a acestui capitol,

Dar este cunoscut şi ca autor de lucrări juridice, tot în germană, mai cu seamă *Degenerarea şi regenerarea dreptului* (1946) şi *Temeiurile dreptului popoarelor considerate ca drept al umanităţii* (1949)[1]. În prima dintre ele, Tomberg recomandă abandonarea nominalismului în materie de juridică, noţiune asupra căreia va reveni în textul analizat aici (cf. *infra*).

În jurul acestei interesante figuri planează parcă o conspiraţie a misterului. O dovedesc câteva fapte semnificative. Într-adevăr, în afară de păstrarea anonimatului în toate ediţiile succesive ale *Meditaţiilor* şi de suprimarea pur şi simplu din cea de-a doua ediţie franceză (1984) a două pagini de biografie scrise de von Balthasar (apărute în ediţia din 1981)[2], se constată că şi celelalte texte editate recent sunt însoţite de notiţe de prezentare care nu ne spun practic nimic despre el: de pildă, cele două cărţi semnate cu numele său, apărute în 1989 şi 1991[3], şi ediţia engleză a cărţii *Lazarus, komm heraus!*[4] care, ea, anunţă la tabla de materii un „*Translator's Foreword*", deşi acesta nu figurează în volum[5]. Greşeală de tipar,

---

intitulată „Valentin Tomberg und die grosen Arcana des Tarot", în cartea sa *Spirituelle Meister des Westens. Leben und Lehre*, München, Diderichs, 1995, pp. 239-258 (trad. fr.: *Maîtres spirituels de l'Occident. Vie et enseignement*, Paris, Le Courrier du Livre, 1997). A se vedea şi Philippe-Emmanuel RAUSIS, capitolul despre „Modelul creştin", in *L'Initiation* (lucrare colectivă), Paris, Le Cerf, 1993, pp. 81-117.

[1] *Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft*, Bonn, G. Schwippert, 1946 (ed. a 2-a, Bonn, Bouvier, 1974), 72 pp. Şi *Die Grundlagen des Völkerrechts als Menschheitsrecht*, Bonn, G. Schwippert, 1947, 195 pp.

[2] Cf. *supra*, n. 3, p. 306. În cea de-a doua ediţie franceză (1984), cele două pagini de biografie prezente (pp. 15-16 din ediţia din 1980) au fost înlocuite (p. 16) cu aceste câteva cuvinte (ale lui Urs von Balthasar): „Autorul ţinea să-şi păstreze anonimatul pentru a îngădui operei sale să vorbească pe deplin de la sine şi a evita orice intervenţie a unor elemente personale. Sunt motive pe care trebuie să le respectăm." În acest caz, ne putem întreba de ce aceste motive n-au fost „respectate" mai înainte, încă de la prima ediţie. În plus, în paragraful anterior, autorul cuvântului înainte a suprimat, în vederea ediţiei a doua, critici pe care le formulase la adresa lui Tomberg (era vorba, în special, de reîncarnare, p. 14 din prima ediţie, dar această referire la reîncarnare a fost reintrodusă în ediţia germană din 1993, t. I, p. XV).

[3] Cf. *supra*, n. 1, p. 309.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.* Textul anunţat la pagina IV din *Covenant of the Heart* nu figurează nicăieri. Să semnalăm totuşi o scurtă notiţă de şase rânduri consacrată biografiei lui Tomberg, pe coperta a patra. În afara câtorva indicaţii deja înfăţişate în prezentul studiu, găsim

fără îndoială. Dar în legătură cu această decizie inflexibilă de păstrare a secretului stă mărturie şi tristul caz al unui student care, în 1991, hotărâse să pregătească la É.P.H.É., sub conducerea mea, o teză consacrată lui Tomberg. El a renunţat la proiectul său după ce s-a lăsat intimidat de persoane care deţineau documente de referinţă; acestea pretindeau că prea multe lucruri referitoare la Tomberg trebuiau ţinute sub obroc şi că, oricum, studentul n-ar fi avut dreptul să vorbească în teza sa despre *Meditaţii*. Asemenea intimidări şi tergiversări sunt caracteristice pentru o stare de spirit care cu siguranţă că nu a încetat să bântuie. Dar cum *Meditaţiile* au făcut obiectul multor recenzii elogioase din partea unor cititori dintre cei mai eruditi sau dintre cei mai serioşi[1], fără a mai vorbi de relativul succes de librărie de care au avut deja parte, e foarte probabil că omul şi opera sa vor suscita o curiozitate sporită, care va sfârşi prin a face această *Geheimnistuerei* inoperantă.

Alegerea lui Hans Urs von Balthasar ca prefaţator al ediţiei franceze este lesne explicabilă: trebuia să se furnizeze o garanţie catolică liniştitoare; nu un *imprimatur*, desigur, dar cel puţin o inteligentă dovadă de simpatie. Şi von Balthasar s-a achitat de această sarcină delicată situând cartea lui Tomberg în contextul general al tradiţiilor esoterice occidentale. Nu a putut însă să le consacre acestora decât câteva rânduri, în care a încercat să scoată în evidenţă ceea ce el numeşte tripla „repatriere" a înţelepciunii hermetice şi cabalistice în gândirea biblică creştină: hasidismul lui Martin Buber (marcat de Cabală), teozofia lui Baader, care a „încorporat" cristozofia lui Jakob Böhme în concepţia catolică despre lume, şi opera lui C.G. Jung, care a transportat în sferele psihologiei abisale alchimia şi hermetismul. Meditaţiile lui Tomberg (denumit în continuare A[utorul]) se îndreaptă în aceeaşi direcţie ca marile contribuţii aduse de Pico della Mirandola şi Baader, „deşi nu decurg direct din acestea", deoarece sursele sale sunt foarte variate. Von Balthasar observă pe bună dreptate că A. este

---

următoarele: Tomberg a fost „de timpuriu puternic influenţat de Soloviov şi de o experienţă a Sophiei într-o catedrală din Olanda", şi a murit pe insula Mallorca.

[1] Cf., de exemplu, recenzia copioasă şi elogioasă a lui Werner SCHLEPPER (S.J.), in *Theologie und Philosophie*, anul 48, caietul IV, 1973, pp. 575-578 (referitoare la prima ediţie germană, 1972).

mai „profund" decât Éliphas Lévi care şi el, în *Dogme et rituel de la haute magie* (1854), încercase să integreze ştiinţa cabalistică şi Tarotul în doctrina catolică; el ne mai atrage atenţia şi asupra unei lucrări – pe care A. nu o menţionează – cu care pot fi comparate aceste *Meditaţii*: cea a lui Charles Williams, *The Greater Trumps* (1932), unde sunt puse de asemenea în valoare „principiile cosmice" ale Tarotului; căci în această carte, ca şi în *Meditaţii*, „arhetipurile" Arcanelor „pot fi înţelese ca fiind principiile cosmosului obiectiv, atingând aşadar sfera a ceea ce Biblia numeşte stăpânirile şi autorităţile". La A. mai cu seamă, aceste „principii" sau „arhetipuri" nu constituie „decât materialul cosmic în care se întrupează în cele din urmă unica revelaţie creştină", întruparea dragostei divine înfăţişându-se drept ţelul final al tuturor evenimentelor cosmice; nu găsim aşadar, în aceste *Meditaţii*, indicaţii concrete care să îngăduie practicarea ştiinţelor zise „oculte", ci mai degrabă un parcurs comparabil cu cel al Sfântului Bonaventura, autorul tratatului *De reductione artium ad theologiam*, care, după ce făcuse inventarul cunoaşterii profane teoretice şi practice, arătase că totul converge înspre întruparea Logosului şi înspre arhetipul divin.

*

Nu este câtuşi de puţin vorba de o carte *despre* Tarot, ci într-adevăr de „meditaţii", pe care i le-au inspirat lui Valentin Tomberg cele douăzeci şi două de Arcane Majore. Aceste meditaţii sunt împărţite în douăzeci şi două de capitole, precedate fiecare de reproducerea uneia dintre cărţile în cauză. Din nefericire, prima ediţie franceză e sluţită de proasta alegere a jocului de Tarot: editorul prezintă jocul lui Oswald Wirth – şi, pe deasupra, după cea mai contestabilă ediţie a sa –, în loc să reproducă lamele Tarotului de Marsilia, asupra cărora a meditat A. În plus, cartea e sluţită şi de numărul mare de erori de transcriere şi greşeli de dactilografiere[1].

A. îşi menţionează sursele. Să amintim doar unele dintre ele, fie pentru că surprind, fie pentru că sunt caracteristice. A. doreşte

[1] Faptul că am trimis Editurii Aubier-Montaigne analiza acestei lucrări (apărută în *La Tourbe des Philosophes*, nr. 14-17, 1981), însoţită de diverse corecturi, s-a soldat cu câteva îmbunătăţiri aduse ediţiei a doua, din nefericire însă doar parţiale. N.B.: această analiză (1981) a primei ediţii (1981) este cea care e reprodusă aici, într-o versiune revăzută şi adăugită.

să reabiliteze scolastica în ochii hermetiştilor. Pentru el, ardoarea mistică de la sfârşitul secolului al XIII-lea şi până în secolul al XVII-lea nu este pur şi simplu o reacţie la intelectualismul scolasticii, ci mai cu seamă „rodul", „rezultatul" scolasticii, prefigurat în biografia spirituală a Sfântului Toma însuşi. La Eckhart, Ruysbroeck, Ioan al Crucii, nu există nici o opoziţie la această învăţătură; şi pentru ei scolastica era „precum paiele", dar ei ştiau că aceste paie sunt un excelent combustibil (pp. 639 sq.). Mai ales dominicanilor le datorează istoria spirituală a omenirii apropierea treptată dintre spiritualitate şi intelectualitate, etapă care este tocmai cea a scolasticii, „mare efort uman menţinut de-a lungul veacurilor, tinzând la o cooperare cât mai completă cu putinţă între spiritualitate şi intelectualitate" (p. 715). De aceea filozofii „clasici" nu o resping şi, spre deosebire de mulţi hermetişti, A. ştie ce anume îi datorează o anumită spiritualitate lui Kant. Într-adevăr, Kant a pus capăt metafizicii înţelegerii autonome şi a deschis calea misticii de care e capabilă înţelegerea neautonomă sau „raţiunea practică", adică înţelegerii unite cu înţelepciunea de natură morală sau intuiţia. „Am avut prilejul să observ, în repetate rânduri, faptul că toţi kantienii evoluau, cu timpul, spre misticism"; de pildă, filozoful german Paul Deussen, care a propus o sinteză a kantianismului, a platonismului şi a Vedantei (p. 644). Şi apoi, oricare i-ar fi „delăsarea faţă de har", sufletul omenesc poartă în el însuşi imperativul categoric al lui Kant, legea morală imanentă – A. o apropie de *dharma* Înţelepţilor din India – care îl face să gândească şi să acţioneze ca şi când ar fi etern. Kant depune astfel mărturie despre noblеţea naturii umane. El crede în om. Credinţa în Dumnezeu şi credinţa în om trebuie să rămână inseparabile (pp. 718 sq.).

Nu ne surprinde să-l vedem pe A. citând largi fragmente din operele lui Bergson alături de lungi citate din Ioan al Crucii. Mai mult ne surprinde însă, cel puţin la început, importanţa pe care i-o acordă lui Teilhard de Chardin. Dintre teozofi, Louis-Claude de Saint-Martin este cel care are dreptul la o veneraţie aparte. A. ştie să le aducă omagii lui Francis Warrain şi doctorului Paul Carton, prea des uitaţi (p. 635). Ceea ce putem citi aici despre Papus este foarte reprezentativ pentru poziţia adoptată de A. faţă de mulţi gânditori. Robert Ambelain i-a reproşat lui Papus „că manifestă

tandreţe pentru catolicism", iar unii francmasoni l-au taxat de „iezuit": „Dar evoluţia lui Papus, orice s-ar spune despre ea şi indiferent că place sau nu, nu este altceva decât încercarea faustiană încununată de succes" (p. 707). Mai întâlnim şi alte nume semnificative în cursul acestei analize. Dar A. ne avertizează el însuşi că există domenii întregi cărora nu le datorează nimic: „Nu le datorez nimic învăţaţilor protestantismului din secolul al XVI-lea, iar cărturarii Revoluţiei şi ai Luminilor din secolul al XVIII-lea nu m-au învăţat nimic. Nu le datorez nimic nici savanţilor *militanţi* din secolul al XIX-lea; spiritele revoluţionare ale veacului nostru, ca Lenin, nu mi-au adus nimic." A învăţat mult *prin ei*, dar nu a învăţat nimic *de la ei* (p. 335).

I. HERMETISM CREŞTIN ŞI TRADIŢII

Tarot şi simbolism hermetic

Cititorul care doreşte să se instruiască în legătură cu istoria Tarotului de Marsilia, să confrunte diferitele interpretări „tehnice" pe care atâţia autori le-au dat deja lamelor sau să se informeze asupra practicii divinatorii a acestui joc de cărţi, riscă să fie dezamăgit, deoarece *Meditaţiile* sunt, după cum o arată cuvântul, exerciţii spirituale şi atâta tot. A. şi-a subîmpărţit cartea în douăzeci şi două de capitole, fiecare corespunzând unei lame, dar de fiecare dată aceasta nu e decât un pretext pentru ca el să-şi expună rodul reflecţiilor pornind de la cutare sau cutare aspect iconografic care îi oferă prilejul să exprime, fără a urma un plan riguros, concepţiile sale despre hermetism, Tradiţie, Filozofia Naturii, meditaţie – sunt multe *Meditaţii* despre meditaţie –, antropologie. El precizează la sfârşitul cărţii ceea ce se vede de la bun început, şi anume că Arcanele Majore nu sunt pentru el „un program de învăţare a ştiinţelor oculte, ci o şcoală de meditaţie urmărind să trezească interesul pentru legile şi forţele care acţionează sub suprafaţa intelectuală, morală şi fenomenală, adică pentru *Arcane*". Cât despre Arcanele Minore, despre care practic nici nu vorbeşte, dar pe care ne sugerează să le

studiem în acelaşi spirit, ele „constituie un rezumat sistematizat al experienţelor dobândite în timpul meditaţiilor asupra Arcanelor Majore, sub forma amplificării – analiză şi sinteză împinse până la limita extremă – Arcanei Majore *Lumea* – a XXI-a" (p. 771). Ele sunt doar aplicarea Arcanei XXI în domeniul conştiinţei care se înalţă de la planul de acţiune la planul de emanaţie.

Arcanele Majore deci, fiindcă despre ele e vorba, sunt mai presus de orice exerciţii spirituale la care numai practicarea dezvăluie „arcana" fiecărei Arcane, *i.e.* ceea ce trebuie să se ştie pentru a se putea face descoperiri (pp. 236 sq., 268, 563). Ele ne învaţă să nu înveşmântăm o idee abstractă cu o alegorie şi să căutăm experienţa practică spirituală a adevărului şi a realităţii atât cu ajutorul ideilor abstracte, cât şi cu al imaginilor concrete. „Căci Tarotul este un sistem sau organism de exerciţii spirituale; el este în primul rând practică" (p. 220); Arcanele sale Majore sunt simboluri şi nu expresia alegorică a unor teorii sau concepte din ştiinţele oculte. Dimpotrivă, doctrinele ştiinţelor oculte sunt cele care sunt derivate din simboluri; ele sunt cele care trebuie considerate ca experienţe intelectualmente „alegorice" ale simbolurilor şi arcanelor esoterismului hermetic. Să nu spunem: „Împăratul este simbolul doctrinei astrologice despre Jupiter", ci: „Această a IV-a lamă se dezvăluie *şi* în doctrina astrologică despre Jupiter" (pp. 120 sq.).

E vorba aşadar de „a vedea" lumea dintr-un punct de vedere multidimensional. „Esoterismul nu este un ansamblu de lucruri extraordinare şi necunoscute, el este mai cu seamă un mod mai puţin obişnuit şi mai puţin cunoscut de *a vedea* lucrurile obişnuite şi cunoscute, de a vedea profunzimea lor" (p. 614). Pentru aceasta, e nevoie de intuiţie şi de imaginaţie. Fără „cimentul vizibil al intuiţiei", hermetismul nu e decât o îmbinare eteroclită de elemente ştiinţifice şi religioase. Steaua este cea care îi călăuzea pe Regii magi, nu paiele din iesle sau animalele; la fel, Steaua hermetismului nu există decât pentru intuiţie, fără de care nu se vor găsi decât paie şi animale (p. 640). În plus, în timp ce teologia raţionalizează materialele experienţei mistice desprinzând din aceasta reguli şi legi, hermetismul vrea să facă să participe la această experienţă gândirea şi imaginaţia. De aceea evenimentului spiritual numit „iniţiere hermetică" îi corespunde participarea egală a credinţei şi

a cunoaşterii, a gândirii şi a imaginaţiei, plus a voinţei. Hermetismul autentic nu poate fi în contradicţie cu credinţa autentică, el nu poate să contrazică decât opiniile teologilor, aşadar nu credinţa însăşi, ci încrederea acordată enunţurilor lor (p. 385). Metoda adoptată de A. constând în a nu pierde niciodată din vedere concretul, practica, el ne mai spune că scopul hermetismului „practic" este de a face din facultăţile intelectuale şi imaginaţie tovarăşe egale cu voinţa favorizată de revelaţia venită de sus. Pentru a izbuti acest lucru, se „moralizează" gândirea prin înlocuirea logicii formale, adică generale şi abstracte, cu logica morală, adică materială şi substanţială, care face să intervină valorile (de exemplu, a spune că partea poate fi superioară întregului), trecând prin etapa intermediară a logicii organice; se face să pătrundă „căldura morală" în domeniul „gândirii reci"; în acelaşi timp se intelectualizează imaginaţia, disciplinând-o şi supunând-o legilor logicii morale – ceea ce e o formă de asceză. Este ceea ce înţelegea Goethe prin „imaginaţie exactă" (*exakte Phantasie*), dispoziţie a imaginaţiei în care aceasta abandonează jocul asocierii libere şi arbitrare şi trece la aplicarea unei asocieri dictate de logica morală şi de legile „simbolismului", deoarece acesta este în acelaşi timp imaginativ şi logic (p. 388).

Două lame îl ajută în mod deosebit pe A. să schiţeze profilul adevăratului hermetist: Eremitul (Arcana IX) şi Matul (singura Arcană nenumerotată). Eremitul reprezintă nu numai Tatăl înţelept şi bun care este o oglindire a Tatălui din Ceruri, ci şi metoda şi esenţa hermetismului, care se întemeiază pe concordanţa a trei metode de cunoaştere: cunoaşterea *a priori* a inteligenţei (lampa), armonia totului prin analogie (mantia) şi experienţa autentică nemijlocită (toiagul). Hermetismul este deci o triplă sinteză a celor trei antinomii filozofice: sinteza antinomiei idealism/realism (cuvântul „realism" fiind luat aici în sensul curent); sinteza antinomiei realism/nominalism (cuvântul „realism" fiind luat aici în sensul scolastic: realism al universaliilor); în fine, sinteza antinomiei credinţă/ştiinţă empirică. Numărul hermetismului este 9, deoarece el încununează fiecare antinomie cu cel de-al treilea termen al său. A. propune adjectivul „logist" – *i.e.*: întemeiat pe *Logos* – pentru a califica poziţia sintetică ce încununează antinomia idealism/realism; este

poziția care se sprijină atât pe experiență, cât și pe gândirea speculativă, atât pe fapte, cât și pe idei. Faptele și ideile nu sunt aici decât două aspecte ale aceleiași realități-idealități, adică ale aceluiași adevăr (p. 119). A. consideră că a doua sinteză rezolvă problema universaliilor prin faptul Întrupării, deoarece Universalul fundamental al lumii – *Logosul* – a fost Isus Cristos, care este Particularul fundamental al lumii. Substanța botezului – apa însuflețită și focul care nu mistuie particularul, ci îl face să participe la eternitate – provine din opera Întrupării și a Mântuirii. Botezul este unirea realismului și a nominalismului, a capului și a inimii (pp. 249, 255 sq.). Altă particularitate a Eremitului: el drumețește. Cu alte cuvinte, nu este cufundat nici numai în meditație, nici numai în studiu, nici numai în acțiune; el manifestă o a treia stare, dincolo de contemplație și de acțiune (ambele sunt unite în inima sa). El transcende întrucâtva, pe de o parte, efortul și voința celor care veghează la buna funcționare a navei și la buna stare spirituală a echipajului și, pe de altă parte, la plăcerea celor care au ales polul vederii, adică a pasagerilor (pp. 278 sq.).

Matul ne învață și el o formă de conștiință transcendentă și avertizează asupra pericolului pe care îl comportă ea. El tratează într-adevăr despre cele două moduri ale sacrificării intelectului: acesta poate fi pur și simplu abandonat (mulți mistici, creștini sau de alt fel, aleg această cale) sau, dimpotrivă, poate fi pus în slujba conștiinței transcendente. Or, acest al doilea mod de a depăși intelectul – dar, de această dată, făcându-l activ – este cel pe care îl alege hermetismul; de aceea el cuprinde nu numai experiențele mistice, ci și gnoza, magia și știința esoterică (pp. 712 sq.). El are drept misiune istorică, drept piatră filozofală, unirea spiritualității și a intelectualității; chemarea sa este de a fi creasta de val a efortului uman contemporan care aspiră la o astfel de „contopire a intelectualității și spiritualității" (p. 716).

Orient și Occident

Recursul frecvent la maeștri din trecut și afirmarea unei misiuni istorice a cărei îndeplinire îi revine hermetismului ar fi de-ajuns pentru a reaminti că nu există hermetism fără tradiție. Dar A. precizează

că nu acordă prea multă importanţă societăţilor esoterice organizate şi că problema filiaţiei contează prea puţin pentru el. Căci „hermetismul nu e câtuşi de puţin exclusivitate, ci profunzime". Lanţul – sau fluviul – unei tradiţii nu e constituit de o „legitimitate iniţiatică", ci de „nivelul şi autenticitatea experienţei spirituale", de profunzimea gândirii pe care o comportă. Cunoaşterea autentică poate ţine loc de legitimare (p. 500). A. merge până la a implora să nu se înfiinţeze nici un Ordin care să se întemeieze pe un aspect sau altul al învăţăturii sale, „fiindcă Tradiţia trăieşte nu datorită organizaţiilor, ci în pofida lor. Trebuie să ne mulţumim cu simpla şi pura prietenie pentru a păstra *viaţa* unei tradiţii; nu trebuie s-o încredinţăm îmbălsămătorilor şi mumificatorilor prin excelenţă care sunt organizaţiile, în afara celor întemeiate de Isus Cristos" (p. 673). El recunoaşte, în schimb, importanţa lucrării colective duse din generaţie în generaţie, adică „tradiţia vie" prin care fiecare continuă munca înaintaşilor săi, îndeosebi în legătură cu ceea ce A. numeşte „istorism esoteric". Nimeni, consideră el, n-ar mai trebui astăzi să reînceapă de la zero în acest domeniu, „fie el cel mai profund dintre vizionari şi cel mai mare dintre gânditori, căci străfulgerările de geniu izolate contează în cele din urmă mai puţin decât efortul continuu al tradiţiei, ceea ce înseamnă creşterea lentă, dar continuă, a luminii a cărei aurore a fost opera lui Fabre d'Olivet" (p. 673). A continua tradiţia înseamnă în fond a servi „cauza înnobilării şi spiritualizării *a ceea ce este*, adică *a ceea ce trăieşte* ca tradiţie"; înseamnă a da impulsul care o întinereşte şi o intensifică, în vreme ce „misiunile arbitrare" – întotdeauna venite „din exterior" – nu fac decât să pună inovaţii eterogene în locul a ceea ce trăieşte ca tradiţie. Adevărata misiune a hermetismului este de a perfecţiona familia, civilizaţia, cultura, religia (p. 424). A. recunoaşte şi specificitatea unei tradiţii hermetice occidentale; astfel, după cum Vechiul şi Noul Testament constituie împreună Sfânta Scriptură, tot aşa „credinţa-înţelepciunea-simbolica" iudaică (*Zoharul*) şi „credinţa-înţelepciunea-simbolica" creştină constituie împreună hermetismul creştin. „Aşa cum teologia creştină nu s-ar putea lipsi de Vechiul Testament, nici hermetismul creştin nu s-ar putea lipsi de Cabală." E vorba, în fond, de acea lege a continuităţii tradiţiei vii pe care o exprimă porunca „Cinsteşte pe

tatăl tău şi pe mama ta". Or, dacă mama hermetismului creştin este Cabala, tatăl său este hermetismul egiptean (*Corpus Hermeticum* este pandantul egiptean şi elenistic al *Zoharului* şi al Cabalei iudaice în general) (p. 397).

Dar nu toate tradiţiile sunt identice. A. are cea mai mare grijă să precizeze natura principiilor care separă în mod necesar Occidentul şi Orientul, creştinismul şi religiile necreştine. În tradiţia orientală se năzuieşte la ruptura dintre Sinele veritabil şi Eul empiric. În tradiţia occidentală, unirea celor două este considerată indisolubilă; amândouă împreună trebuie să îndeplinească opera de restabilire a „asemănării cu Dumnezeu" (p. 530). În timp ce creştinismul – cel adevărat – spune: „Nimic să nu piară şi totul să fie mântuit", Sāmkhya şi Yoga, ca filozofii, recurg la chirurgia separării Sinelui veritabil de Eul inferior (asemenea acelora care, la noi, sunt lipsiţi de credinţă) (p. 541). În plus, experienţa intuitivă a Sinelui transcendent, atât de proslăvită în Orient, nu îngăduie de una singură perceperea lumii spirituale şi posibilitatea de a ne face conştienţi de ea; această experienţă poate chiar să rămână la nivelul macrocosmosului spiritual. Orientalul nu a întârziat să identifice cu Dumnezeu propriul său Sine transcendent, în timp ce conform învăţăturii creştine există alţi Sine transcendenţi decât al nostru şi o mulţime de trepte între Dumnezeu şi noi, trepte care sunt „stelele" sau idealurile Sinelui nostru transcendent. Apocalipsa chiar precizează numărul acestora: 12, cele douăsprezece stele ale cununei de pe capul femeii. Pentru a ajunge la Dumnezeu Unul, trebuie să urcăm succesiv treptele de conştiinţă a 9 ierarhii spirituale şi ale Sfintei Treimi. „Concluzia vedantină *Aham Braham asmi*, care afirmă identitatea dintre Sinele transcendent şi Dumnezeu Unul, este deci o eroare datorată confundării valorilor." Într-adevăr, câte greşeli rămân astfel posibile! Nu tot ce e transcendent şi nemuritor este Dumnezeu, căci şi Diavolul e transcendent şi nemuritor. Până şi C.G. Jung a fost pe punctul de a-şi identifica experienţa psihologică a Sinelui cu ceea ce religiile numesc Dumnezeu, dar marea sa prudenţă l-a făcut să se retragă la timp din faţa unei astfel de identificări (pp. 646 sq.).

Viaţa spirituală a Occidentului, mistica, gnoza şi magia sa se dezvoltă mai cu seamă sub semnul principiului graţiei divine. Cele

ale Orientului se dezvoltă sub cel al principiului „tehnologiei", *i.e.* „al principiului ştiinţific empiric al observaţiei şi al utilizării înlănţuirii cauzelor şi efectelor, a eforturilor şi a realităţilor lor". Astfel *Yoga-Sutra* lui Patañjali, operă clasică de Yoga, recunoaşte ca fiind „folositoare concentrării" devoţiunea faţă de un Dumnezeu personal, dar pentru a o abandona mai târziu, când ea îşi va fi pierdut utilitatea (p. 611). În sfârşit, doctrinele orientale şi orientalizante referitoare la procesul aproape automat al involuţiei şi al evoluţiei sunt incompatibile cu doctrina hermetistă, biblică şi creştină, a căderii şi a salvării. Primele văd în cercul involuţie-evoluţie un proces pur natural asemănător cu cel al respiraţiei biologice, în timp ce tradiţia noastră vede în el o tragedie şi o dramă cosmice pline de pericole şi de riscuri supreme legate de noţiunea de pierzanie şi de mântuire. Evoluţia ne apare ca proces natural când este privită cu ochii pasagerului navei şi ca dramă când e privită cu ochii echipajului (pp. 288 sq.).

Shri Aurobindo, comentând pasajele din *Bhagavad-gītā* referitoare la doctrina avatarurilor (sau incarnări periodice ale divinului), scrie că avatarul este manifestarea naturii divine în natura umană prin intermediul lui Cristos, al lui Krishna şi al lui Buddha. Toleranţă, desigur, care aminteşte de templul roman consacrat tuturor zeilor din Panteon, unde un loc onorabil îi era rezervat lui Isus Cristos alături de Jupiter, Osiris, Mithra, Dionysos. Dar învăţătura lui Buddha ţine de umanismul pur şi simplu şi nu are nimic de-a face cu avatarurile, nici cu vreo revelaţie venită de sus. A. îi recunoaşte totuşi meritele lui Aurobindo: „...el are o noţiune despre Isus Cristos infinit mai înaltă şi mai apropiată de adevăr decât cea a teologilor chipurile creştini ai şcolii protestante, zisă liberală" (pp. 719 sqq.). Ceea ce va caracteriza opera lui Buddha ce va să vină va fi fuziunea intelectualităţii şi spiritualităţii, spre marea indignare a partizanilor credinţei pure şi a celor ai religiei pure, care nu vor întârzia să obiecteze că e vorba de o periculoasă suprimare a hotarului ce desparte credinţa şi ştiinţa (p. 726).

Dacă A. are atâta grijă să sublinieze deosebirile dintre Orient şi Occident, este pentru că înţelege să avertizeze în primul rând asupra a ceea ce el numeşte „adulter" spiritual. Plasând Occidentul sub semnul Sfintei Fecioare, ca sursă a elanului creator şi a longevităţii

spirituale, el afirmă că, îndepărtându-se de Fecioară, Occidentul îmbătrâneşte. Porunca „Să nu săvârşeşti adulter" trebuie înţeleasă în sens spiritual: „Să nu înlocuieşti Fecioara cu o altă zeiţă" (Raţiunea, Evoluţia, Economia) (pp. 356 sq.). Comiţi un adulter când „îmbrăţişezi, de pildă, Vedanta sau budismul, deşi eşti botezat şi îndeajuns de instruit pentru a avea acces la experienţele sublimelor mistere creştine". Bineînţeles, A. nu se referă aici la studiul sau la adaptarea mijloacelor tehnice din Yoga, Vedanta sau budism, ci la cazurile când se schimbă credinţa, când, prin aceasta, se înlocuieşte idealul iubirii cu cel al eliberării, un Dumnezeu personal cu un Dumnezeu impersonal, Împărăţia lui Dumnezeu cu revenirea la starea de potenţialitate – *nirvana* –, Mântuitorul cu un învăţător înţelept etc. Se pot foarte bine adapta metodele tehnice din Yoga la practica spirituală creştină (p. 360), dar „nu poţi să-ţi schimbi credinţa, fără a deveni mai mult sau a deveni mai puţin. Un negru fetişist care adoptă islamul câştigă valori morale, un creştin care se converteşte la islam pierde din ele. Regretabil sau nu, fapt este că religiile constituie o scară de valori morale şi spirituale" (p. 361).

În alte pasaje, A. dă frâu liber unei indignări. A prefera – scrie el făcând aluzie la Maeştrii misterioşi ai doamnei Blavatsky – nişte mahatma himalayeni ale căror corpuri astrale apar la o mare distanţă prin dedublare şi proiecţie, a-i prefera pe ei „Magistrului care nu a încetat niciodată să dea învăţături, să inspire, să ilumineze şi să tămăduiască printre noi, foarte aproape de noi", acelui Magistru care spusese: „Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (Matei, 28, 20), ce aberaţie! De ce să căutăm un guru printre yoghinii hinduşi sau printre lama tibetani fără a ne da nici cea mai mică silinţă de a căuta în mănăstirile noastre, în ordinele noastre spirituale sau printre fraţii noştri laici ori surorile noastre laice un îndrumător iluminat de experienţă? Motivul, opinează A., nu trebuie căutat prea departe. El este pur şi simplu „căutarea perfecţiunii în numele nostru propriu". Isus spusese: „Eu am venit în numele Tatălui meu, şi voi nu mă primiţi; dacă va veni un altul în numele său, pe acela îl veţi primi" (Ioan, 5, 43). Altfel spus, adulterul spiritual în mod atât de curent practicat în zilele noastre se datorează faptului că „Supraomul prezintă pentru unii mai multă atracţie decât Fiul Omului şi că le promite o

carieră de putere tot mai mare, în vreme ce Fiul Omului nu oferă decât cariera spălătorului de picioare". A spune asta însă nu înseamnă a arăta o lipsă de respect față de alte religii, ci a atrage atenția asupra unei „tendințe pur psihologice" pe care A. a „observat-o aproape peste tot" (p. 192). S-ar putea adăuga că simpla ignoranță are și ea o bună parte de răspundere pentru această situație. Desigur, cum să nu te înclini în fața înțelepților, a drepților, a profeților, a sfinților de pe toate continentele și din toate epocile? Cum să nu fii gata să înveți de la ei, la ei? „Dar noi nu avem decât un singur Inițiator sau Domn. Certitudinea obligă" (pp. 168 sq.).

Echilibrul hermetic: Mistică, Gnoză și Magie sacră

Este important să se amintească și alte evidențe din sânul creștinismului însuși. A. respinge pelagianismul și „protestantismul", nedând câștig de cauză nici unuia: nici operelor sau eforturilor de unele singure, nici Grației divine de una singură (p. 173). La fel, nici alegerea singură venită de sus (calvinism), nici credința singură venită de jos (luteranism) nu sunt de-ajuns pentru cerințele echilibrului cer-pământ (p. 224). De altfel, se poate spune că A. se arată riguros „incarnaționist" și înverșunat antidocetist, atitudine fermă și hotărâtă exprimată prin câteva exemple bine alese. Astfel, Platon nu a știut să aprecieze „faptul magic al unui moment viu spiritual" și i-a dat o interpretare – mai târziu refuzată de discipolul său Aristotel – nu „magică", ci „rațională", postulând o lume a Ideilor aflată deasupra lumii fenomenelor; or, este o greșeală să se ipostazieze „ideile", căci ele nu trăiesc decât în conștiința individuală și în întregul univers, care le conține „în potență" („simbolismul faptelor" le exprimă) (p. 321).

A. discerne evident în gândirea greacă o înclinație naturală spre docetism și-i numește „greci" pe creștinii care spun, în legătură cu parabola fiului risipitor, de pildă, că Fiul ar fi revenit – ar fi înviat – pentru că Tatăl n-ar fi avut altă alegere. Drama Mântuirii – și căderea – nu este pentru ei decât aparență. Astfel, modul a acționa al Tatălui n-ar fi fost decât un „vicleșug al rațiunii" (acel *List der Vernunft* al lui Hegel). Acești „greci" sunt în general adoratori ai

Înțelepciunii. El le opune „evreii", adică pe acei creștini care vor spune: „Puterea Tatălui a fost cea care acționa în sufletul fiului risipitor și care i-a poruncit în mod irezistibil să se întoarcă la casa părintească". „Evreii" sunt adoratorii Puterii. Dar adevărații creștini, adoratorii Iubirii de Dumnezeu, înțeleg că această poveste e o dramă reală a iubirii reale și a libertății reale. Victoria totală a „realismului" (în sens scolastic), cu credința sa în ceea ce e general, ar fi înăbușit creștinismul în severitate și cruzime (Inchiziția), cea a nominalismului l-ar fi înăbușit în relativitatea opiniilor (multiplicitatea sectelor protestante). Calvin era realist, Luther – nominalist. A. regăsește aceeași distincție la cei ce se ocupă de esoterism: „grecii" năzuiesc la o teorie absolută care ar fi față de filozofiile exoterice ceea ce este algebra față de aritmetică (Wronski, Fabre d'Olivet, Saint-Yves d'Alveydre). „Evreii" caută înfăptuiri magice, miracole (Martinès de Pasqually, Éliphas Lévi). Dar exemplul adevăratului creștin este aici Louis-Claude de Saint-Martin (pp. 227-230).

Ora et labora. Adevăratul hermetism este ușa deschisă dintre oratoriu și laborator. El nu e „un alt" oratoriu, nici „un alt" laborator, ci puntea dintre Biserică și Academie. Sinteză intimă și personală pentru fiecare hermetist. El este *cumpăna* dintre „roagă-te" și „lucrează", făcută posibilă de credința în „Unicitatea Întrupării divine care este Isus Cristos". A. notează tendința „bine conturată, dacă nu predominantă în cercurile hermetiste contemporane", de a se ocupa mai mult de „Cristosul cosmic" sau de *Logos* decât de persoana umană a Fiului Omului, de Isus din Nazaret. Se acordă mult mai multă importanță aspectului său divin și abstract decât aspectului său uman și concret. Or, observă A., nu cunoașterea logosului cosmic este cea care a slujit drept temei elanului spiritual al primilor apostoli, ci viața, moartea și Învierea lui Cristos. Miracolele n-au fost înfăptuite în numele *Logosului*. De altfel, Sfântul Ioan nu a enunțat o nouă teorie a *Logosului* – stoicii și Filon spuseseră aproape tot –, ci a adus mărturie despre faptul că *Logosul* „s-a făcut carne și a sălășluit printre noi". Isus Cristos a conferit căldură, magie, ideii de *Logos*. Papus – foarte apreciat de A., după cum am văzut – se situa întru câtva „între" Saint-Yves d'Alveydre (autorul lui *L'Archéomètre*) și Maestrul Philippe din

Lyon, adică între maestrul panlogismului şi maestrul magiei divine. Prietenia sa pentru Philippe nu l-a făcut să-i întoarcă spatele lui Saint-Yves, dar el a rămas credincios hermetismului, care este „Athanorul ridicat în conştiinţa umană individuală, unde Mercurul intelectualităţii suferă transmutaţia în Aur al spiritualităţii". Sfântul Augustin şi Sfântul Toma transmutând în gândire creştină, unul – platonismul, celălalt – aristotelismul, au „îndeplinit taina botezului faţă de moştenirea intelectuală a Greciei" (pp. 239 sqq.).

Înţelegem prin urmare la ce nivel – sau la ce niveluri – se situează ceea ce A. numeşte „hermetism"; cu atât mai puţin ne vom putea lipsi de-acum de definiţiile sale cu cât interesul lor operativ permite situarea la locul ce i se cuvine a fiecăruia dintre cele trei domenii care, împreună, constituie acest hermetism. Să notăm totuşi că la el e vorba aproape întotdeauna de hermetismul *creştin*. După cum nu conteneşte să o repete în numeroase pasaje, hermetismul creştin este sinteza sau puntea dintre mistică, gnoză şi magie (cf., de exemplu, pp. 119, 173, 218, 353, 437, 540 sq.). Acestor trei elemente el le adaugă câteodată ştiinţa (p. 218). Hermetistul este „omul deplin", căci el este deopotrivă religios, contemplativ şi inteligent (p. 68). El e cel care „păstrează sufletul comun al oricărei adevărate culturi"; el ascultă, şi uneori aude, „bătaia de inimă a vieţii spirituale a omenirii"; în organismul acestei vieţi spirituale, el însuşi apare ca un stimulent, un „ferment" sau o „enzimă" (p. 25). Admirabil echilibru dinamic, s-ar putea spune, căci fără graţia divină hermetismul „nu e decât istoricism şi erudiţie sterilă", iar fără efort nu e „decât estetism sentimental"; de aceea Opera este vlăstarul graţiei divine şi al efortului (p. 173). A. mai spune că hermetismul este „puntea dintre mistică, gnoză şi magie exprimată prin simbolism, care e mijlocul de expresie a dimensiunilor *adâncimii* şi *înălţimii* (deci a extazei şi a enstazei) a tot ceea ce este universal (sau care corespunde dimensiunii *lăţimii*) şi tradiţional (corespunzând dimensiunii *lungimii*)". Hermetismul este „aspectul *vertical*" al activităţii simbolice, cel al adâncimii şi al înălţimii Bisericii (pp. 173 sq.). „Aşa cum în Biserica universală există vocaţii pentru preoţie, pentru viaţa monahală, pentru cavaleria religioasă, tot aşa există şi o vocaţie, la fel de irezistibilă şi irevocabilă,

pentru hermetism." Această vocație constă în dorința de a trăi în conștiință unitatea cultului (magie sacră divină), a revelației (gnoză sacră divină) și a vieții spirituale autentice a întregii omeniri considerate în mod cristocentric. Scriind acestea, A. simte „îmbrățișarea fraternă" a prietenilor săi hermetiști ai Tradiției, „inclusiv Papus, Guaïta, Péladan, Éliphas Lévi și Claude de Saint-Martin" (pp. 468 sq.). În fond, ceea ce spune el aici despre simbolism se aplică la fel de bine activității teozofice tradiționale. Există oameni – și el face parte dintre aceștia – care nu pot să nu aspire la ceea ce, tocmai, întemeiază și definește această activitate. Încheindu-și meditațiile asupra Arcanei X (Roata Norocului), el se adresează, „ca în confesional", unui preot – fictiv – căruia îi mărturisește, în același timp ca și nouă, profesiunea sa de credință teozofică: „*Nu pot* să nu năzuiesc la adâncimea, înălțimea și lărgimea adevărului cuprinzător al *ansamblului* lucrurilor [...]. Știu că adevărurile despre izbăvire revelate și transmise de Magisteriul Sfintei Biserici sunt necesare și suficiente pentru mântuire; nu mă îndoiesc de adevărul lor și mă străduiesc să fac tot ce-mi stă în putință pentru a le practica. Dar *nu pot* să pun stavilă curentului din fluviul Gândirii care mă poartă spre mistere rezervate poate sfinților, poate îngerilor, cine știe, în orice caz rezervate probabil ființelor mai demne decât mine" (p. 322).

Dar în ce constă această gnoză, în ce constă această magie? Dar această mistică? Simpla curiozitate sau arta pentru artă, cunoașterea de dragul cunoașterii, acestea nu înseamnă adevărata gnoză. Numai utilitatea (invențiile noastre, medicina noastră modernă), cunoașterea menită unei mai bune slujiri a aproapelui nu sunt nici ele de-ajuns pentru a defini gnoza, care este o „cunoaștere pentru a-l iubi mai bine pe Dumnezeu", o cunoaștere întru Slava sa. „Or, hermetismul, sufletul său și viața sa, reprezintă, în istoria umană, curentul milenar *al cunoașterii pentru Slava lui Dumnezeu*" (pp. 232 sqq.). Dar această gnoză, așa cum o înțelege A., nu are nimic comun cu metoda care constă în a împrumuta învățături din istorisirile gnostice pentru a face din ele dogme (p. 440). A. nu se declară nici discipol al unuia sau al mai multor gnostici din primele secole (adică al gnozei în sens strict, istoric). De altfel, toată învățătura sa recuză implicit, dar total, doctrina unui Marcion.

Gnoza de care e vorba aici este doar „contribuția experienței mistice la înțelegere și la memorie". Ea se deosebește de mistica pură prin faptul că aceasta este o experiență în care voința, purificată și iluminată, se află în comuniune cu divinul, în timp ce înțelegerea și memoria sunt excluse și rămân dincoace de pragul experienței mistice. În vreme ce mistica nu participă la înțelegere și la memorie, ceea ce o face inexprimabilă și incomunicabilă, gnoza, dimpotrivă, este această experiență mistică asociată cu participarea înțelegerii și a memoriei; acestea, datorită antrenamentului urmat cu ajutorul simbolismului, servesc de „oglindă", făcându-ne capabili să participăm la experiența mistică fără a ne pierde vlaga. Gnoza este expresie și comunicare a înțelegerii și a memoriei care au primit amprenta experienței mistice. Este așadar gnostic orice mistic care știe să le comunice și altora experiențele sale. Un enunț mistic va fi: „Dumnezeu e iubire; iar cel ce sălășluiește în iubire sălășluiește în Dumnezeu, și Dumnezeu sălășluiește în el". Sau: „Eu și Tatăl meu suntem Unul". Un enunț gnostic va fi: „Dumnezeu este Trinitate: Tată, Fiu și Sfântul Duh". Sau: „În casa Tatălui meu există mai multe sălașuri" (pp. 440 sq.). Cât despre magie, pe care A. o numește bucuros „magie sacră", ea este punerea în aplicare a ceea ce misticul contemplă, iar gnosticul află prin revelație (p. 441). Ce înseamnă această „punere în aplicare"? A. răspunde acestei întrebări în felul următor: ceea ce este sus fiind ca și ceea ce este jos, renunțarea la ceea ce este jos pune în mișcare forțe de ducere la îndeplinire aflate sus, iar renunțarea la ceea ce este sus pune în aplicare forțe de ducere la îndeplinire aflate jos. Așadar nu dorința este cea care comportă realizarea magică, ci renunțarea la dorință. „Doriți, și apoi renunțați", acesta este înțelesul practic al „legii" recompensei, ceea ce înseamnă punerea în practică a celor trei jurăminte de Supunere, Sărăcie și Castitate, în afara cărora nu există nici magie sacră, nici gnoză – nici hermetism; toate trei sunt „blânde" datorită „concentrării fără efort" (pp. 188 sq.). Exemplu de magie sacră: Sfântul Anton și ispitirile sale; acestea sunt mai puțin încercări care pun în joc mântuirea sa, cât „acte de vindecare" de obsesia demonică, în folosul oamenilor din vremea sa. Sfântul Anton îi dădea în vileag pe demoni în virtutea conștiinței sale iluminate de sus și îi reducea astfel la neputință (p. 505).

A. face lesne distincție între imaginea Arborelui și cea a Turnului (îndeosebi în legătură cu Arcana XVI, Casa Domnului). Hermetismul practic, trăit, este Arborele, nu Turnul (Babel). De aceea alchimia, sau mai degrabă „principiul alchimic", este sufletul hermetismului, în virtutea principiului: „Nimic să nu piară, totul să fie salvat!" Să nu se separe Sinele veritabil de Eul inferior; să nu se corijeze defectele însușirilor sau ale forțelor noastre recurgând la proteze, *i.e.* construind mecanisme cum ar fi anumite mașini, anumite sisteme filozofice, anumite ritualuri de magie ceremonială. La fel, orice suflet omenesc trebuie să aleagă între eliberarea prin chirurgie spirituală, puterea datorată construirii unui mecanism mental sau de alt gen și învierea datorită crucii, care este lege a puterii spirituale (pp. 540 sq.). Iată de ce *Ars combinatoria* a lui Ramón Llull, *L'Archéomètre* al lui Saint-Yves d'Alveydre, ca și sistemele aristotelice folosite de gânditorii scolastici, nu țin de adevăratul hermetism, care înțelege să nu se slujească de nici un „instrument"; întrebările sale sunt crize, răspunsurile pe care le caută sunt stări de conștiință rezultând din aceste crize.

Avem deci într-adevăr de-a face cu imaginea Arborelui, căci hermetismul este arta devenirii, a transformărilor, a transsubstanțierilor. Simbolurile, care sunt fermenții sau enzimele gândirii, nu trebuie considerate instrumente, ci călăuze și maeștri, la fel cum *Crezul* nu este un instrument al gândirii, ci un fel de constelație astrală aflată deasupra ei (p. 543). Motivul grav care determină Biserica să adopte o atitudine negativă față de fraternitățile inițiatice este pericolul la care se expun ele și la care li se întâmplă să nu facă față, prin punerea „clădirii" în locul „creșterii", a acțiunii în locul grației, a căilor specializării în locul căii mântuirii. Astfel explică A. – puțin cam simplu – opoziția Bisericii față de francmasonerie (p. 540). Dar nu s-ar putea găsi la el nici cea mai mică urmă de anticlericalism (în sensul negativ al cuvântului). El își proclamă cu tărie apartenența la Biserica romană: „Calea hermetismului, oricât ar fi ea de solitară și intimă, comportă cunoștințe autentice din care decurge că Biserica romano-catolică este într-adevăr păstrătoarea adevărului spiritual creștin" (p. 341). Mai mult chiar, hermetismul trăiește fiindcă Biserica trăiește. Dacă s-ar reduce la tăcere toate clopotnițele, toate glasurile omenești doritoare să slujească slavei lui

Dumnezeu ar fi şi ele reduse la tăcere. „Trăim şi murim o dată cu Biserica." De altfel, nu avem decât o alternativă: să trăim ca paraziţi ai Bisericii (datorită căreia putem totuşi să trăim ca hermetişti) sau să trăim ca prieteni şi slujitori credincioşi ai Bisericii (dacă înţelegem ce îi datorăm şi dacă am început s-o iubim) (p. 235).

Cât despre mistică, al treilea element fundamental a ceea ce A. numeşte hermetism – împreună cu gnoza şi magia sacră –, în parte ne-au lămurit deja observaţiile precedente referitoare la diferenţele dintre tradiţiile occidentală şi orientală. La drept vorbind, A. nu distinge doar două mistici, ci trei – schemă, de altfel, primită de-a gata şi comodă. *Prima formă*, zisă *„experienţă de unire cu natura"*, obliterează diferenţierea dintre viaţa psihică individuală şi natura înconjurătoare (ne gândim aici la „participarea mistică", în viziunea lui Lévy-Bruhl), subiectul şi obiectul având tendinţa de a se contopi. Acest fel de experienţă e subiacent şamanismului, totemismului primitiv, dar şi, spune cu bună dreptate A., „conştiinţei mitogene", care este sursa miturilor naturale. Această dorinţă de unire cu Natura e simbolizată de gestul lui Empedocle aruncându-se în Etna; ea este legată de beţie, de diverse forme de dionysianism, poate fi legată de droguri (p. 201). *A doua formă*, zisă *„experienţă de unire cu Sinele transcendental uman"*, corespunde experimentării unui „Eu superior" conceput ca nemuritor şi liber, în cursul căreia eul obişnuit, empiric, se separă de acest Eu superior. De astă dată nu mai e vorba de beţie ci, dimpotrivă, de atenuare treptată, de sobrietate desăvârşită. Este învăţătura pe care o propovăduieşte, de pildă, şcoala indiană Samkhya, care nu e nici religie, nici ateism. Vedanta adaugă acestei învăţături credinţa că Eul superior *este* Dumnezeu. *A treia formă de mistică*, zisă *„experienţa de unire cu un Dumnezeu viu"*, este cea a creştinilor, a *Bhagavad-gītei*, a unor Ramanuja, Madhva, Chaitanya. Unirea cu Dumnezeu întru iubire implică o dualitate care nu este dualism, ci acord esenţial. Caracteristica acestei a treia forme de mistică este sinteza beţiei pe care o încearcă „misticii naturii" şi a sobrietăţii pe care o respectă adepţii misticii Eului superior. La acest nivel, a vorbi de beatitudine sau de viziune beatifică înseamnă a considera în unitatea lor dualitatea văzătorului şi văzutului, a presupune de la bun început posibilitatea acordului lor intrinsec în iubire (p. 241).

A. ar fi putut să adauge la această triplă distincție că există și o „mistică a Naturii", în sensul paracelsian sau pansofic al cuvântului, care nu este cea a primei dintre cele trei forme enumerate; în acest caz e vorba de a considera Natura ca pe un limbaj sau un mediator între Dumnezeu și om. A. nu ignoră câtuși de puțin această formă, după cum o dovedește întreaga sa Filozofie a Naturii (cf. *infra*). Dar dacă lăsăm la o parte problema Naturii, ne găsim în fața a două mistici practic inconciliabile, cea a Ființei și cea a Iubirii. Prima aspiră la odihna Ființei, subiectul sfârșește prin a-și pierde capacitatea de a plânge („Un discipol avansat în Yoga sau în Vedanta – scrie A. – are ochii uscați pentru totdeauna"). Cea de-a doua, a unirii cu divinul, nu ne absoarbe, ci ne oferă experiența suflului iubirii divine; de aceea se vorbește de darul lacrimilor: „Focul se întâlnește cu focul", astfel încât nimic nu se stinge în noi, ci totul se aprinde, căci avem de-a face – binar „legitim" – cu două substanțe separate în unica esență (pp. 58 sq.).

Mistica Iubirii – a treia formă, a treia cale – comportă, tradițional, trei stadii: purificarea (suflu divin, credință), iluminarea (lumină divină, speranță) și unirea (foc divin, iubire), care sunt ca vârfurile unui triunghi în centrul căruia s-ar afla „viața" (p. 99). A. ne dă câteva rețete bune de grădinărit interior, adesea prezentate în serii de câte trei. Astfel, meditația este posibilă prin intermediul concentrării, purificării și supunerii (p. 546), unde se regăsesc – serie ternară la care el ține mult – jurămintele de Sărăcie („solarizare a gândirii"), de Castitate („selenizare a imaginației", care poate astfel să oglindească adevărul) și de Supunere („zodiacalizare a voinței") (p. 390). Există în aceste *Meditații* mai multe pasaje minunate cu privire la castitate (după cum există unele și cu privire la lacrimi); un aspect al acestora a fost amintit mai sus, în legătură cu admirația exagerată și nesăbuită pentru religiile orientale. A. mai spune că e o încălcare a castității să se „ia" din Pomul cunoașterii, căci „lumea spirituală nu suferă defel experimentatorii". Se bate la ușă, nu se intră cu forța (p. 171). Spiritul de castitate exclude orice „încercare", adică ceea ce înțelege Biblia prin „păcat trupesc", cum este, de pildă, „preferința pentru subconștient în locul conștientului și supraconștientului, pentru instinct în locul legii, pentru lumea Șarpelui în locul lumii Verbului". Ispitirea lui Isus în deșert,

când Satana îi sugerează să se arunce din vârful templului, este încercarea castității, căci a proba dacă vor apărea îngeri care să ne ridice pe mâini ca să nu cădem înseamnă „a încerca să descoperim în straturile [adânci] și dense ale forțelor evoluției naturale forțele distrugătoare și protectoare cu mai puțină osteneală decât la înălțimea și în aerul rarefiat din vârful templului Dumnezeului revelat“ (pp. 182 sq.).

Un alt exemplu de grup ternar spiritual în acest grădinărit interior este: „inspirație-viziune-intuiție“, care nu sunt stadii succesive (pp. 470 sq.). Prima, care are loc în lacrimi, este colaborarea simultană a ochiului superior și a ochiului inferior. A doua, care are loc în sudoare, înseamnă că eul inferior primește în mod pasiv o amprentă venită de sus. Intuiția, care are loc în sânge, corespunde identificării eului inferior cu Eul superior la care se înalță, în care dispare. Prima, inspirația, corespunde Temperanței (Arcana XIV) din cauza celor două amfore din care curge apa vie, ținute de un înger: „...este speranța și șansa de supraviețuire a hermetismului în secolele viitoare“ (pp. 470 sq.). Tripartiție ce reamintește, încă o dată, alte distincții prețuite de A.: pelagianismul și chietismul sunt forme exagerate ale „intuiției“, pe de o parte, și ale „viziunii“, pe de altă parte. De aici și sfatul pe care ni-l dă: „Citiți-l pe Claude de Saint-Martin, nu veți găsi la el nici pelagianism, nici chietism, ci pretutindeni dubla credință în Dumnezeu și în om, în grația divină și în efortul uman“. Profesiune de credință care a fost și cea a unor Éliphas Lévi, Péladan și Papus ajunși „la maturitate“ – precum și, adaugă A., a lui Șmakov și a Rudnikovei, în Rusia prerevoluționară (p. 476; despre Șmakov, cf. n. 17).

Rugăciunea și meditația sunt inseparabile, deși distincte. Rugăciunea ajunge la unirea mistică a sufletului cu divinul, meditația – la o conștientizare directă a principiilor eterne și imuabile. Guénon numește „metafizică“ această experiență a uniunii intelectului particular cu intelectul universal, ca și doctrinele ce rezultă din ea (p. 731). Dar gândirea lui A. nu are nici un fel de puncte comune cu cea a lui Guénon, care de altfel nu face obiectul vreunor critici deosebite în *Meditații*, ceea ce este poate regretabil, căci ar fi fost interesant să găsim în mod explicit ceea ce putem doar infera. Pentru A., meditația se dezvoltă în contemplarea misterelor care

se pretează la o cunoaştere infinită (p. 733), dar ea izbuteşte şi să facă să progreseze opera transformării alchimice a spiritului *şi* a Naturii. Hermetismul are misiunea de a face să treacă sufletul *şi* materia de la starea de puritate primordială dinaintea căderii la starea de după cădere. Meditaţia hermetismului creştin – teozofia, aş zice eu – purcede, de exemplu, explică A., de la cele 7 zile ale Creaţiei la cele 7 etape ale căderii, de la cele 7 minuni din Evanghelia după Ioan la cele 7 enunţuri ale lui Isus Cristos despre el însuşi, la cele 7 cuvinte ale lui Isus Cristos înviat (p. 732). Hermetistul e un teolog al unei Sfinte Scripturi numite „Lumea" (Arcana XXI) (pp. 232 sq.). Există deci două feluri, complementare, de teologii; a doua este cea a hermetismului şi ea este, în cele din urmă, o Filozofie a Naturii.

II. FILOZOFIE A NATURII ŞI ANTROPOLOGIE

Signatura lucrurilor şi devenirea universală

Afirmaţia că există două teologii nu înseamnă a le considera pe amândouă ca fiind în mod negativ concurente. Adevărurile revelate, deci absolute, ale mântuirii sunt încredinţate magisteriului Bisericii. „Dar domeniul imens unde se săvârşeşte mântuirea – *lumea* fizică, vitală, psihică şi spirituală, structura, forţele, fiinţele sale, raporturile lor reciproce, transformările lor şi istoria acestor transformări –, toate aceste aspecte ale macrocosmosului şi microcosmosului şi multe altele, nu sunt oare câmpul muncii de îndeplinit pentru Slava lui Dumnezeu şi în folosul aproapelui de către toţi cei ce nu vor să ascundă în pământ talantul pe care li l-a dat stăpânul (Matei, 25, 14-30) şi să fie slujitori inutili"? (p. 236).

E adevărat că n-au lipsit teologi, Părinţi ai Bisericii, care să se intereseze de Natură. Sfântul Bonaventura, în *Signatura rerum*, interpreta lumea vizibilă ca simbol al lumii invizibile, pentru a vedea în el „ca o singură oglindă plină de lumini înfăţişând Înţelepciunea divină, sau ca un cărbune aprins răspândind lumina" (Bonaventura, citat de A., p. 37). Urmarea învăţăturii din *Tabula*

Smaragdina, foarte prețuită de A., trebuie să fie programul hermetiștilor, pe care ei îl vor îndeplini „cu conștiința curată, ca filozofi, cărturari și catolici" (p. 37). Descifrarea în acest fel a signaturii lucrurilor constituie una dintre cele două direcții complementare ale teozofiei, care procedează în mod analogic – sau, aș zice eu mai degrabă, în mod omologic. „Analogia" aplicată timpului este baza simbolismului *mitologic*, adică a simbolurilor care exprimă corespondențele dintre *arhetipurile* din trecut și manifestarea lor în timp. Astfel, Adam și Eva se înscriu într-un mit. Mitul exprimă, sub formă de istorisire a unui caz particular, o idee „eternă" care se referă la timp și la istorie, nu la spațiu și la structura sa. Spațiul și structura sa, în schimb, țin de simbolismul *tipologic*, deoarece baza acestuia este analogia aplicată spațiului. Este vorba aici de simboluri exprimând corespondențele dintre *prototipurile* – și nu arhetipurile – de sus și manifestările lor de jos. Scamatorul (Arcana I), simbol tipologic, ne dezvăluie prototipul Omului-Spirit („*l'Homme-Esprit*", cum spune Saint-Martin). Viziunea lui Iezechiel aparține de asemenea simbolicii, ca „revelație simbolică a lumii arhetip" (observăm că A. folosește totuși termenul de „arhetip" în legătură cu cele două simbolisme), după cum înțelesese prea bine autorul *Zoharului*, care a văzut în imaginea Carului ceresc un „simbol central al cunoașterii cosmice" (pp. 32-35).

Dumnezeu însuși e la fel de „viu" ca și această lume ce trebuie decriptată și chiar salvată. A. interpretează prima poruncă („Să nu ai alți dumnezei în afară de mine") ca interdicție de a substitui realității spirituale a lui Dumnezeu abstracția intelectuală de Dumnezeu; de a substitui Ființei ignice, luminoase, vibrând de viață, principiul sau ideea abstractă a cauzei prime sau a absolutului, care nu sunt, la drept vorbind, decât „chipuri cioplite" mental sau idoli făuriți de intelectul uman (p. 219). Acest Dumnezeu viu a creat lumea printr-un „act magic" identificat de A. cu o creație *ex nihilo*; A. se alătură astfel doctrinei unui teozof ca F. Ch. Œtinger, dar nu menționează pe nimeni în această privință, nici măcar pe reprezentanții celorlalte concepții. El respinge în acest fel emanaționismul, fără a spune că aici e în contradicție cu Saint-Martin. În mod mai puțin surprinzător, respinge și doctrinele „panteistă" și „demiurgică". Panteismul, spune el, neagă existența independentă

a creaturilor, emanaționismul nu atribuie creaturilor și lumii decât o existență trecătoare, deci efemeră, iar demiurgismul propovăduiește existența unei substanțe co-eterne cu Dumnezeu, pe care Dumnezeu o folosește ca material pentru opera sa de artizan (pp. 71 sq.). De altfel, A. se alătură în mod limpede celei mai recente cosmogonii a Cabalei iudaice, cea a lui Isaac Luria, a cărui doctrină numită a *Țimțum*-ului i se pare a fi singura explicație serioasă a creației *ex nihilo* și de natură a acționa drept contragreutate la panteismul pur și simplu; ea prezintă în plus avantajul de a constitui o legătură profundă între Vechiul și Noul Testament, punând în lumină anvergura cosmică a „sacrificiului" (p. 114).

Acest univers în care ne aflăm are o istorie dramatică, cea pe care o descriu aproape toți teozofii iudeo-creștini, cu care A. e de acord în esență. Trăsătura relativ originală la el este interesul pe care îl manifestă față de problema evoluției, subiect asupra căruia revine în mai multe rânduri cu insistență. Ce anume, după cădere, a luat locul lumii create în „Paradis"? Răspuns: „metoda evoluției zise naturale", care procedează pe dibuite, din formă în formă, încercând și eliminând, apoi încercând din nou. Nu trebuie să vedem în lumea evoluției nici opera Înțelepciunii, nici pe cea a bunătății absolute; ea este totuși cea a unei inteligențe foarte vaste și a unei voințe foarte hotărâte, care urmăresc un scop bine determinat prin metoda „încercărilor și erorilor" repetate. În fond, cel pe care lumea evoluției biologice ni-l dezvăluie este Șarpele și nu Dumnezeu; este Prințul acestei lumi, „autorul și conducătorul evoluției pur biologice de după cădere" (pp. 181 sq.). A. găsește puncte de vedere pătrunzătoare în legătură cu această chestiune la Heraclit, gnostici, Sfântul Augustin („părintele filozofiei istoriei"), Martinès de Pasqually, Fabre d'Olivet. El o alătură acestui cortegiu chiar și pe doamna Blavatsky, care „a adăugat și opus evoluției materialiste a lui Charles Darwin o viziune vertiginoasă a evoluției spirituale a universului", dar și pe Rudolf Steiner, „care a scos în relief centrul de gravitație al evoluției spirituale cosmice", centru care nu e deloc departe de Punctul Omega al lui Teilhard de Chardin. Toți acești oameni „trăiesc" împreună în sinteza contemporană a evoluției și a mântuirii. Așa se face că „alchimia a ieșit astăzi din întunecatele bucătării alchimice în care adepții săi cheltuiau

adesea averi întregi şi-şi consumau cei mai buni ani ai vieţii, pentru a se instala într-un laborator mai demn de ea, şi anume vasta întindere a universului. Acum lumea e cea care a devenit laborator alchimic, întocmai după cum a devenit oratoriu mistic" (p. 566).

Numai alianţa dintre intuiţia credinţei şi inteligenţă, sau cununia Soarelui şi a Lunii pe care trebuie s-o celebreze hermetismul, face posibilă această înţelegere a devenirii şi a naturii, a universului. Sfântul Toma d'Aquino, Henri Bergson, Teilhard de Chardin spun, fiecare în felul său, că această cununie este posibilă; la ei, intuiţia credinţei şi inteligenţa acţionează ca un cuplu „logodit"; nu este aliajul veritabil, ci aur argintat la Sfântul Toma sau argint aurit la majoritatea autorilor ocultişti. Origen, Dionisie Areopagitul, Jakob Böhme, Claude de Saint-Martin, Vladimir Soloviov, Nikolai Berdiaev, de pildă, „manifestă în operele lor un progres notabil în apropierea *substanţială* a inteligenţei de intuiţia credinţei. Acelaşi lucru se poate spune despre Henri Bergson şi Pierre Teilhard de Chardin" (p. 599). Dar cel care dă evoluţiei „cea mai bună interpretare" pe care o cunoaşte A. este părintele Teilhard; autorul *Fenomenului uman* a arătat acest fapt mai bine decât oricine altcineva: lumea evoluţiei este opera Şarpelui din Paradis, şi abia după *religiile profetice* (au existat mai multe) şi după creştinism a apărut Vestea cea Bună a unei *alte căi* decât cea a Şarpelui (p. 182). Lui Teilhard, „hermetistul epocii noastre prin graţia lui Dumnezeu, îi datorăm sinteza – sau o cale către sinteza – dintre cauza şi mecanismul lumii, dintre religie şi ştiinţă, care constituie sarcina şi misiunea hermetismului" (p. 565).

Polarităţile vii

Când se întreabă despre cauza şi mecanismul lumii, metoda sa se inspiră totuşi nu atât din demersul teilhardian, cât din reflecţiile Filozofiilor Naturii stimate în hermetismul occidental. O dovedeşte îndeosebi tendinţa sa de a gândi în termeni de polarităţi, ceea ce îl leagă nu numai de marele curent al alchimiei, ci şi de esoterismul francez din secolul al XIX-lea şi, mai mult chiar, de Filozofia Naturii germanică – pe care însă n-o pune deloc la contribuţie.

Deşi poate fi vorba de tripolarităţi sau de cvadripolarităţi, reflecţia sa porneşte mai întâi de la bipolarităţi. De pildă: cădere/gravitaţie, viaţă/electricitate, cristalizare/propagare, agent magic/agent de creştere, înfăşurare/radiaţie.

Prima dintre aceste bipolarităţi aminteşte în mod evident de Filozofia Naturii schellingiană. Lumea întreagă ni se manifestă, după A., sub forma unui sistem de gravitaţie ce rezultă din sistemele de gravitaţie particulare, ca atomii, celulele, organismele, planetele, individualităţile, comunităţile, ierarhiile. Cuvântul „cădere" este împrumutat, fapt semnificativ, din domeniul gravitaţiei; căderea originară este trecerea de la sistemul gravitaţiei spirituale al cărei centru e Dumnezeu, la sistemul de gravitaţie terestră al cărei centru e Şarpele sau „principiul electricităţii". Astfel, căderea originară, ca fenomen, „poate fi înţeleasă ca trecere dintr-un câmp gravitaţional în altul" (p. 368). Există două feluri de înălţare sau de levitaţie a corpurilor, distincţie ce îngăduie să nu se confunde cea a sfinţilor cu cea a anumitor magicieni. Prima este datorată atracţiei celeste, pe când cea de-a doua se datorează unei acţiuni electrice îndreptate în jos – deosebire comparabilă cu cea dintre zborul unui balon umplut cu aer cald şi zborul unei rachete provocat de respingerea produsă de jetul pe care ea îl emite (p. 376).

Legea gravitaţiei, a evoluţiei, a vieţii terestre în general este *înfăşurarea*, formă de „cădere" întrucât e coagularea materialului mental, psihic şi fizic în jurul centrelor de gravitaţie (pământ, naţiune, individ, organism), în timp ce legea gravitaţiei, a evoluţiei, a vieţii spirituale în general, este *propagarea* sau *radiaţia*, adică extinderea materialului mental, psihic şi fizic pornind de la un centru de gravitaţie absolut („Atunci cei drepţi vor străluci ca soarele în împărăţia Tatălui lor" – Matei, 13, 43) (p. 378). Înţelegem că este o greşeală să considerăm Natura ca fiind o unitate inseparabilă, adică să nu vedem sub ochii noştri două naturi, două aspecte contradictorii: natura blajină şi natura crudă, cea a luptei înverşunate şi cea a cooperării, cea care e înţeleaptă şi cea care e oarbă, mama iubitoare şi mama vitregă plină de răutate. A le confunda, cum fac cei mai mulţi oameni de ştiinţă, e ceva la fel de stupefiant ca şi când un medic ar declara că procesul canceros şi circulaţia sângelui sunt întocmai ca două aspecte normale ale vieţii şi ale

organismului (p. 299). Hermetismul, de acord în această privinţă cu tradiţia iudeo-creştină, priveşte Natura – aşa cum o defineşte ştiinţa – nu ca pe o operă nemijlocit creată de Dumnezeu, ci ca pe domeniul în care lumea creată se întâlneşte cu cea a Şarpelui. O ştiinţă bine înţeleasă ar trebuie să facă deosebire între Natura ortogenezei sau a cooperării şi Natura care conduce la fundături genetice sau care produce paraziţi (p. 300). Aici, A. reia o idee dragă multor *Naturphilosophen* ca Baader sau Eschenmayer, deşi nu pare a le fi citit comentariile referitoare la această chestiune. El insistă mai cu seamă asupra faptului că, nefăcând această deosebire, ştiinţa comite aceeaşi greşeală ca şi „maniheiştii, catharii, albigenzii" care nu ştiau să distingă o „Natură virgină" de o „Natură decăzută". În timp ce această ştiinţă refuză să-l vadă pe Satana în Natură, dualiştii radicali nu-l văd acolo decât pe el (p. 300).

Or, Satana e Şarpele, deci înfăşurarea. Trăsătura cea mai evidentă a lumii noastre este tocmai această încolăcire, nu radiaţia, după cum se vede în forma creierului şi a intestinului animalelor, pe când la plante frunzele, ramurile şi florile „radiază"; ele sunt – în mod omologic, aş zice – plămâni desfăşuraţi. „Florile de lotus" sunt glande deschise, glandele endocrine ale precipitatelor florilor de lotus în microcosmos, aşa cum planetele sunt precipitate ale sferelor planetare în macrocosmos. A. opune în acelaşi fel Soarele radiant planetelor aflate în condensare (p. 300) şi interpretarea dată de el prologului Evangheliei după Ioan afirmă că Lumina nu a fost înghiţită de vârtejul înfăşurării, motiv pentru care ea nu poate să se întunece şi continuă să strălucească în întuneric. Aceasta e chintesenţa Bunei Vestiri. Aşadar radiaţia, principiu al luminii, se opune înfăşurării, principiu al întunericului. Astfel atomul este înfăşurare, însă atomii sunt asociaţi în molecule şi pretutindeni asocierea şi cooperarea vor să precumpănească asupra disocierii şi izolării. Creierul e opera Şarpelui, a acestui „Mare Agent Magic" – cum îl numeau É. Lévi, Stanislas de Guaïta şi alţii. Dar el nu este singurul agent. Există o conştiinţă şi o experienţă diferite de cele datorate creierului; în faţa Şarpelui se află Porumbelul care a pogorât asupra lui Isus la apa Iordanului, înainte de săvârşirea miracolelor – care nu sunt câtuşi de puţin opera Şarpelui. Atunci de ce, se întreabă A., nu şi-au pus ocultiştii râvna,

ardoarea şi iscusinţa în slujba cauzei Porumbelului? Doamna Blavatsky a refuzat să vadă două principii ale energiei cosmice, dar dacă în cartea *Dzyan* nu e nici o menţiune despre aceasta, să fie ea singura sursă de adevăr? „Şi mărturia profeţilor, a apostolilor şi a sfinţilor vreme de treizeci de veacuri oare nu valorează nimic?" (pp. 303 sq.).

Principiului de încolăcire a Şarpelui, A. îi asociază îndeaproape fenomenul pe care îl numeşte *cristalizare*. Este ceea ce permite, de pildă, să se reziste morţii fizice. Cristalizarea se efectuează prin „frecare", altfel spus prin energia pe care o produce lupta între *da* şi *nu* dinăuntrul omului. Şcoala lui Gurdjieff este o şcoală a cristalizării (pp. 424 sq.). Nu e însă o şcoală bună, deoarece urmăreşte doar să facă nemuritor corporalul, îndeosebi datorită „corpului astral". După Gurdjieff, „strigoii" (cf. *infra*, referitor la antropologie) au multe puncte comune cu acest „corp astral". Dar există şi o altă formă de cristalizare, calificată de A. drept „normală"; ea are loc când spiritualul devine psihic, iar psihicul corporal. Cristalizarea „de jos în sus", despre care vorbeşte învăţătura lui Gurdjieff, nu e compatibilă cu procesul de individuare al lui Jung şi nici cu cristalizarea de sus în jos despre care vorbeşte învăţătura hermetismului creştin. Căci acest hermetism este produsul filozofiei şi al cunoaşterii, este o mistică „cristalizată" în gnoză, ea însăşi „cristalizată" în magie sacră. El este „mistică cristalizată", în timp ce „ocultismul materialist" al lui Gurdjieff aboleşte mistica şi o înlocuieşte cu ştiinţa materialistă cristalizată (p. 432). Învierea este triumful radiaţiei asupra cristalizării (p. 434).

În legătură cu Forţa (Arcana XI), A. aminteşte că Forţa sau „virginitatea" despre care vorbeşte *Tabula Smaragdina* pătrunde în orice lucru solid. Cum reuşeşte s-o facă? Prin „acţiune emolientă", nu prin „explozie". Ea este cea care izbuteşte uneori să lichefieze formaţiunile noastre mentale cristalizate (p. 384). Ea este cooperare, viaţă, Fecioară. Dar şi aici se opun două principii, deoarece există şi o altă forţă care e luptă, electricitate sau *Nahash* (Şarpe). În mod bizar, É. Lévi, observă judicios A., nu vorbeşte decât de a doua, pe care o numeşte „agent plastic astral". El şi şcoala sa au vrut să elaboreze o ştiinţă modernă a materialelor brute ale tradiţiilor şi experienţelor ocultiste. Mai bine ar fi „scris" un *Zohar* creştin modern!

Cu atât mai mult cu cât, dacă Occidentul îmbătrâneşte, e fiindcă îi întoarce spatele Fecioarei, singura sursă adevărată de întinerire. Se comite din nou un adulter când ea e sacrificată altor zeiţe (zeiţei Raţiune, zeiţei Evoluţie biologică, zeiţei Economie) (pp. 351 sq.).

Se pare că această dublă forţă poate fi identificată cu opoziţia *electricitate/viaţă* despre care A. ne vorbeşte altundeva. Ca şi în cazul cristalizării, el distinge două electricităţi. Cea „terestră" are ca origine Dragonul care se opune sferelor superioare. Astfel e „tehnica electricităţii", dar şi hipnoza, propaganda demagogică, mişcările de masă revoluţionare. Acest gen de electricitate se pretează de minune la voinţa de putere. Electricitatea „celestă" are ca origine ierarhiile (printre care se află şi arhanghelul Mihail) ce-i opun rezistenţă Dragonului. Ea se manifestă prin miracolele mâniei divine, după cum se vede în Vechiul Testament (exemplul lui Uza, lovit pe loc de fulger fiindcă atinsese Chivotul). Acestor două electricităţi le corespund, respectiv, două „vieţi". *Zoe* e viaţa vivifiantă, natura naturantă, este izvor, copleşeşte individul aflat în rugăciune, în meditaţie sau în act de sacrificiu, însufleţeşte de sus sensul vertical. *Bios* e viaţa derivată, natura naturată în sensul dat de Scotus Eriugena; ea este ceea ce curge fiindcă ţâşneşte din izvor; şi curge din generaţie în generaţie. Este vitalitatea provenită din acelaşi izvor de sus, din *Zoe*, „dar trecută la orizontală" din generaţie în generaţie. Ea curge şi „în domeniul Şarpelui", care se află aşadar el însuşi „inextricabil amestecat cu energia electrică". Într-adevăr, A. face o distincţie clară între *Bios* şi Şarpe sau electricitatea terestră. Căci aceasta, şi nu *Bios*, secătuieşte resursele organismului. Electricitatea e alimentată de descompunerea chimică, opoziţia contrariilor, frecarea internă din organism, ea cauzează oboseala şi moartea, în timp ce *Bios* nu oboseşte, nu se epuizează, nu moare niciodată, repară în timpul nopţii stricăciunile pricinuite organismului de electricitate; datorită *Bios*-ului un copac nu moare niciodată de bătrâneţe, e întotdeauna omorât, lovit de fulger sau doborât (pp. 336 sq.). Dar această oboseală şi această moarte sunt în definitiv rodul Pomului cunoaşterii Binelui şi a Răului, sau al polarităţii contrariilor, sau al electricităţii ca preţ de plătit pentru această cunoaştere a Binelui şi a Răului. Adam şi Eva au introdus electricitatea fizică, psihică şi mentală, iar împreună cu ea întreaga Natură

însufleţită, din momentul în care această electricitate a intrat în comuniune cu „pomul contrariilor", *i.e.* cu „principiul electricităţii". Altfel spus, în momentul acela moartea a pătruns în natura însufleţită. Ne-ar fi plăcut ca A. să fie mai precis asupra acestui punct, prezentat de o manieră destul de obscură, şi să ofere câteva referinţe. Dar se înţelege mai bine în ce fel gândeşte atunci când adaugă că sufletul naturii însufleţite al cărei *Bios* e subordonat electricităţii nu este altceva decât „femeia Babilon" de care e vorba în Apocalipsă. Natura însufleţită ale cărei *Bios* şi electricitate sunt în echilibru este creatura suferindă de care vorbeşte apostolul Pavel şi care aspiră la eliberare (aluzie la Romani, 8, 19-22). Natura însufleţită în care *Bios*-ul, el însuşi dominat de *Zoe*, domină electricitatea este natura nedecăzută al cărei suflet este Fecioara celestă, marea preoteasă a religiei naturale.

A. vede şi doi agenţi care acţionează în Natură: „agentul magic" şi „agentul de creştere". Primul efectuează trecerea de la imaginaţie la realitate, al doilea trecerea de la starea potenţială la cea a maturităţii. El îl evocă pe cel dintâi în legătură cu Casa Domnului (Arcana XVI, care îi aminteşte de Turnul Babel), iar pe cel de-al doilea în legătură cu Steaua (Arcana XVII). Creşterea e continuă, în vreme ce „construcţia" avansează în salturi. După cum există un „agent magic", intermediar misterios care efectuează trecerea de la imaginaţie la realitate (sau la acţiune, sau la evoluţionism obiectiv), tot aşa există şi un „agent de creştere", care intermediază trecerea de la starea potenţială la cea a maturităţii şi pe care A. îl numeşte agent transformator al idealului în real. Agentul magic este de natură electrică, fie terestră, fie celestă; el se manifestă în principal sub formă de fulguraţie electrică, prin descărcări, emisie de scântei sau de fulgere. Uscat şi cald, el are natura focului. Turnul din Arcana XVI corespunde întâlnirii a două uscăciuni, iar Arcana Diavolului (XV) reprezintă întâlnirea căldurii Răului cu cea a Binelui. În spiritul uman, agentul magic corespunde creaţionismului (*ex nihilo*), chirurgiei, protezei, revoluţiei. Gândirea lui Heraclit e marcată de el. Dar agentul de creştere, pe care A. îl apropie de inspiraţia angelică, curge, nu acţionează prin şocuri şi descărcări, întrucât manifestarea sa esenţială este transformarea continuă; el corespunde transformismului, evoluţiei, progresului,

educației, terapeuticii naturale, tradiției vii. Agentul de creștere a marcat gândirea lui Thales. A. vede în noaptea walpurgică din *Faust* de Goethe întrunirea celor doi agenți, cu predominanța la Goethe a elementului apă, care reprezintă agentul de creștere. Se știe, într-adevăr, că Goethe era mai sensibil la transformism, la continuitate, la metamorfoză, decât la „foc" (pp. 554 sqq.). Dar Leibniz știuse să dezvăluie încă și mai bine curcubeul continuității, al apei, în ciuda unor teze contradictorii, ceea ce îi îngăduise să descopere bazele calculului diferențial care, ca și calculul infinitezimal, este un mod al gândirii lichide și nu cristalizate. Inginerul Șmakov, în lucrarea sa apărută în rusă în 1916 (*Cartea sacră a lui Thot – Arcanele Majore ale Tarotului*)[1], s-a folosit aproape la fiecare pagină de calculul diferențial și de calculul integral pentru a trata o mulțime de probleme (p. 557). Opera lui Bergson este pe de-a-ntregul impregnată de acest principiu al apei (pp. 558 sq.). Dar așa cum există două focuri, cel al electricității datorate frecării și cel al Iubirii divine sau Foc celest, la fel există și două ape: cea inferioară a instinctivității, a „inconștientului colectiv", a colectivității acaparatoare, a potopurilor, a înecurilor, și cea a sevei de creștere sau apă celestă (p. 560).

Se poate stabili o apropiere între aceste observații pe care le face A. în legătură cu fluiditatea și considerațiile sale referitoare la spirală. Dacă cercul magiei ceremoniale este în principiu închis, „ușa" este imaginea deschiderii. Formula cristică „Eu sunt ușa" arată mijlocul de a evita „captivitatea spiritului": „Eu sunt ușa: de va intra cineva prin mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășune va afla" (Ioan, 10, 9). A-și găsi pășune înseamnă a se mișca în spirală. Astfel, Teilhard nu a fost „captivat" de cercul închis al științei în care a pătruns; Saint-Martin nu a fost „capturat" de cercul închis al magiei ceremoniale a lui Martinès de Pasqually. „Cerul deschis" din Ioan, 1, 51 („...de acum veți vedea

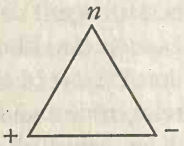
[1] Cartea aceasta (Moscova, 1916) citată de Tomberg a fost retipărită în 1993 (într-un tiraj de 20 000 de exemplare!), cu titlul de *Sviașcennaia kniga Tota – Vielikii Arkani Taro. Absoliutnia naceala sinteticeskoi filozofii esoterisma*, Kiev, Sofia Ltd., Ed. Orfival. Ca și cartea lui Tomberg, este alcătuită dintr-o serie de reflecții despre Arcanele Majore; este și ea împărțit în 22 de capitole, toate abundând în citate scoase dintr-o mare varietate de autori.

cerul deschizându-se şi pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se şi coborându-se peste Fiul Omului") este calea spiralei în infinitatea care se deschide. Spirala, căreia A. îi descoperă tema în Arcana XVII (Steaua), este „arcana creşterii" atât spirituale, cât şi biologice. Genealogia lui Isus Cristos (Matei, 1, 17) e o spirală formată din trei cercuri sau „paşi" ai fiecăreia dintre cele paisprezece generaţii (pp. 475 sq.). De aceea A. apropie imaginea spiralei de cea a agentului transformator sau de creştere, care „adaptează" existenţa tuturor lucrurilor la esenţa lor, sau ceea ce e născut la prototipul său creat. *Tabula Smaragdina* oferă un bun exemplu al acestui agent de creştere în spirală: versetul „Soarele îi este Tată, Luna îi este Mamă, Vântul l-a purtat în pântece, Pământul îi este doică" arată că el este generat de lumina spontană a Speranţei (Soarele), reflectată în mişcarea apelor inferioare (Luna), ceea ce produce impulsul general (Vântul); acest impuls poartă Speranţa primordială spre realizarea sa în domeniul material (Pământul), care îi furnizează elementele constitutive (îl „hrăneşte ca o doică"). Textul, după cum se ştie, continuă: „Tatăl tuturor lucrurilor, Telesma întregii lumi, aici se află; puterea sa este fără margini de-i preschimbată în pământ". *Thelemos*, atrage atenţia A., înseamnă în greacă „voluntar", „spontan"; *Tabula Smaragdina* expune astfel factorii constitutivi ai agentului transformator activ subiacent evoluţiei, agent descris şi în tratatul hermetic *Asclepios către regele Ammon*, unde se regăseşte imaginea spiralei, mişcarea de urcare şi de coborâre descrisă în *Tabula Smaragdina* (p. 581).

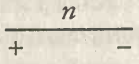
Se poate vorbi aici de dialectică hermetică în mod cu atât mai îndreptăţit cu cât, într-un pasaj destul de frapant, A. propune pentru noţiunea de polaritate o formalizare care merită să ne reţină atenţia. Orice antinomie, scrie el, înseamnă: lumina pe care o posed s-a concentrat în doi poli între care e întuneric; or, din acest întuneric trebuie extrasă soluţia antinomiei, „sinteza". Dar există două feluri de întuneric: infra-lumina (ignoranţă, pasivitate, lene) şi ultra-lumina (obscuritate a cunoaşterii superioare, a activităţii intense, a efortului care mai trebuie depus). Ce-i de făcut cu contrariile? Literatura ocultistă din ultimele două secole face mult caz de ceea ce ea numeşte „neutralizarea binarilor" (termen rusesc), prin care un al treilea termen – neutru – neutralizează polul pozitiv şi

polul negativ. Teza, antiteza şi sinteza nu sunt în fond decât reafirmarea aspectului intelectual al acestei neutralizări a binarilor, care se găseşte în tratatele alchimice, la Jakob Böhme, Saint-Martin, Fabre d'Olivet etc. Inteligenţa trebuie să iasă din închisoarea sa, să se ridice la „cunoaştere obiectivă" cu ajutorul intuiţiei intelectuale (pp. 269, 618). Este, de exemplu, ceea ce găsim la Papus (*Traité élémentaire de science occulte*): Tată-Mamă-Copil; Lumină-Umbră-Penumbră; Soare-Lună-Mercur. Dar ceea ce aceşti autori sunt departe de a fi remarcat întotdeauna este că un binar poate fi neutralizat în trei moduri diferite:

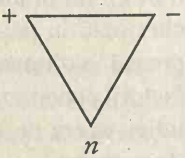
A) în sus (sinteză): termenul neutru se află pe un plan superior planului binarului însuşi;



B) pe orizontală (compromis): un termen median între cei doi termeni ai binarului, aflat pe planul acestuia;



C) în jos (amestec): se reduce binarul la un al treilea termen, aflat pe un plan inferior celui al binarului, pe calea amestecului.



Un exemplu foarte concret este oferit de „corpul culorilor" imaginat de Wilhelm Ostwald la începutul secolului: el constă într-un con dublu în formă de titirez. Punctul alb din vârful conului superior este sinteza tuturor culorilor; ecuatorul (cercul comun ambelor conuri), regiune de diferenţiere maximă, corespunde neutralizării pe orizontală; punctul negru de jos este cel în care toate culorile se pierd în obscuritate (neutralizare în jos). Aceste puncte corespund respectiv înţelepciunii, paginii ştiinţelor particulare ale cunoaşterii umane şi ignoranţei (pp. 269 sq.). Dacă înlocuim culorile lui Wilhelm Ostwald cu altceva, ca matematica sau ştiinţa descriptivă sau fenomenalismul, se obţin trei formule: 1) *sinteza transcendentă*: „Dumnezeu geometrizează; numerele sunt creatoare de fenomene" (formula lui Platon şi a pitagoreicilor; felinarul Eremitului din Tarot); 2) *echilibrul*:

„Întreaga lume e ordine, ceea ce înseamnă că fenomenele prezintă limite datorate echilibrului, pe care le numim măsură, număr şi greutate" (formula peripateticienilor, a lui Aristotel etc.; mantia Eremitului); 3) *indiferenţa*: „Mintea noastră reduce fenomenele la numere pentru a uşura sarcina mânuirii lor" (formula scepticilor; toiagul Eremitului) (p. 271).

Să încheiem aceste consideraţii asupra Filozofiei Naturii la A. cu profesiunea de credinţă pe care el ne-o mărturiseşte în legătură cu Arcana IX (Eremitul). Puneţi, spune el, Şarpele – crezul ştiinţific – la încrucişarea religiei cu ştiinţa şi rezultatul va fi metamorfoza Şarpelui. Crezul ştiinţific va deveni atunci ceea ce este în realitate: oglindirea Verbului creator, căci nu va mai fi adevăr, ci metodă. Trebuie să ne străduim să transformăm dogmele ştiinţifice ale ştiinţei în postulate metodice, ceea ce înseamnă cel mai bun chip, aici, de a practica *docta ignorantia*. A. speră că într-o zi ştiinţa se va consacra forţelor vitale constructive ale lumii cu tot atâta râvnă şi intensitate pe cât se consacră astăzi forţelor ce provin din distrugere (căldură datorată arderii, electricitate datorată descompunerii sau frecării, energie nucleară datorată distrugerii atomilor etc.). Pentru a izbuti acest lucru, trebuie să se pună pe un stâlp Şarpele de aramă (Numerii, 21, 5-9), ceea înseamnă realizarea sintezei dintre ştiinţă şi religie (pp. 266 sq.).

Puncte de vedere hermetice referitoare la om

O antropologie se degajă deja din majoritatea consideraţiilor precedente, îndeosebi din cele cu privire la Filozofia Naturii. Pe de altă parte, această vastă lucrare conţine încă multe alte perle spirituale privind situaţia omului şi devenirea sa; ea le prezintă, aşa cum o face aproape întotdeauna, folosind metafore grăitoare şi scheme polare. Astfel, moartea care ne salvează din impasul la care ajunge organizarea noastră corporală este acţiunea fulgerului iubirii divine, iar naşterea care ne dă posibilitatea de a participa activ la istoria terestră a speciei umane se datorează acţiunii compasiunii pentru acest Pământ şi pentru omul care sălăşluieşte pe suprafaţa sa (p. 548). Din această istorie, A. reţine cu dragă inimă ceea ce

spune despre ea Fabre d'Olivet, a cărui triadă Destin-Voință-Providență i se pare îndreptățită. Fabre d'Olivet a introdus adevărata filozofie esoterică a istoriei, căci înainte de el aspectul mistic al acesteia (marea operă alchimică, opera interioară a omului nou și cea a magiei sacre) juca rolul principal în hermetism. Datorită lui însă s-a declanșat un curent de „istorie esoterică" ai cărui reprezentanți sunt Saint-Yves d'Alveydre, doamna Blavatsky, Rudolf Steiner (pp. 311, 672 sq.). A. are o slăbiciune pentru Saint-Yves d'Alveydre și a sa *Mission des Juifs*, fiindcă la acest autor, cel puțin, „latura anticreștină" este absentă, ceea ce nu se poate spune în cazul lui Fabre (p. 311). De altfel, *Meditațiile* nu dau o idee prea pesimistă despre evoluția istoriei umane. În prezența judecătorului și concurentului său neobosit, lumea liberă va elimina treptat nedreptățile sociale, iar lumea comunistă se va liberaliza încetul cu încetul și va restaura libertățile pe care le va recunoaște ca postulate inviolabile ale naturii umane. Știința și religia vor mai avea de suferit una de pe urma celeilalte, dar vor exista tot mai mulți savanți credincioși și preoți savanți (p. 545).

Totuși, pasajele referitoare la omenire în general sau la devenirea sa istorică sunt relativ rare în comparație cu cele pe care A. i le consacră omului individual. Nu ne surprinde să găsim unele destul de lungi despre spiritul care însoțește fiecare ființă umană, adică despre îngerul păzitor și, de asemenea, despre îngeri în general. Aceste pagini se numără printre cele mai frumoase ale lucrării și constituie un adevărat material de antologie (pp. 450 sqq.). A. vrea să arate că îngerul ne îngăduie să cunoaștem mai bine omul. Trebuie să știm să-l însuflețim pe îngerul nostru păzitor, care e ca un „nor luminos al dragostei materne" deasupra noastră, care ne sprijină, ne protejează, ne vizitează și ne apără, căci „un înger care există zadarnic este o tragedie în lumea spirituală" (pp. 450, 454). O aripă îl ține în legătură cu înțelegerea divină, cealaltă în legătură cu imaginația sau memoria divină: aspecte contemplative și creative ale lui Dumnezeu, corespunzătoare tradiționalelor chip și asemănare divine din om. Prin „chip" trebuie să se înțeleagă înrudirea analogică *structurală* a nucleului ființei umane (a Eului său superior, a monadei sale în sens leibnizian) cu Dumnezeu în repaus (să ne gândim la Sinele orientalilor), în timp ce „asemănarea" este

înrudirea analogică *funcțională* a ființei umane (judecată, imaginație și voință) cu Dumnezeu în acțiune – polaritate în care se regăsește concomitent cea a gnozei și a magiei divine (p. 459). Găsirea unei juste măsuri (Temperanța, Arcana XIV) între chip și asemănare înseamnă găsirea principiului fundamental al sănătății spirituale, psihice și corporale, a echilibrului între eternitate și moment, absolut și relativ, contemplație și acțiune, ideal și fenomenal. Marta și Maria trebuie să colaboreze: *Ora et labora* (p. 463).

Aceeași preocupare pentru echilibrul paradoxal și creator îl îndeamnă pe A. să propovăduiască mefiența față de orice observare prea izolată a unui context viu și complex, deoarece aceasta tinde să devină halucinatorie. Astfel, antropozofii s-au ocupat atât de mult de problema Răului, încât au „retezat aripile acestei mișcări" care, după moartea întemeietorului ei, s-a cantonat în reformism cultural (artă, pedagogie, medicină, agricultură), fără mistică, fără gnoză și fără magie. Trebuie să păstrăm multă distanță și măsură când ne ocupăm de Rău, fiindcă nu putem înțelege în profunzime, adică intuitiv, decât ceea ce iubim (pp. 482 sq.). De aceea lama XV (Diavolul) nu sugerează metafizica Răului, ci o lecție de antropologie practică; ea arată cum pot niște ființe să-și sacrifice libertatea și să devină sclavele unei entități monstruoase care le duce la degenerare făcându-le să i se asemene (p. 484). De altfel, Răul nu e constituit numai din entități celeste, ci și din ființe de origine „neierarhică", precum microbii, bacilii, virușii bolilor infecțioase care, conform scolasticii, nu-și datorează originea nici cauzei prime, nici cauzelor secundare, ci cauzelor terțiare, cele ale „arbitrariului abuziv al creaturilor autonome". Am întâlnit deja mai sus această idee a unei duble naturi, în legătură cu fundăturile genetice și cu paraziții. Ea este cu atât mai rodnică din punct de vedere antropologic cu cât A. o extinde la „microbii Răului" sau entitățile create artificial de umanitatea întrupată. Acești microbi sunt demoni al căror suflet este o patimă aparte și al căror corp e ansamblul vibrațiilor „electromagnetice" produse de acea patimă. Colectivitățile umane pot suscita astfel de demoni; de pildă, Molohul canaanean, sau Quetzalcóatl în Mexic (p. 485). *Tulpa* tibetani despre care vorbește Alexandra David-Neel și în care credea deja Éliphas Lévi sunt „generați în mod subiectiv și devin forțe

independente de subiectivitatea care i-a generat"; ei sunt „creații magice" deoarece magia este obiectivarea a ceea ce își află originea în subiectivitate. La fel, A. vede în complexul psihopatologic după Jung un demon în stare de gestație care, generat de pacient, se hrănește cu viața psihică a acestuia. Pentru ca aceste creații magice să se nască, ele au nevoie de un tată și de o mamă, care sunt voința și imaginația (cei doi demoni care îl încadrează pe diavolul din Arcana XV). Injoncțiunea esoterică de „a tăcea" semnifică, printre altele, necesitatea abținerii de la generarea unor asemenea demoni (pp. 486-499).

A. se arată sever cu privire la egregori, de care multe societăți inițiatice fac atâta caz. Nu e cu putință, afirmă el, să se genereze „egregori pozitivi", deoarece nu există demoni artificiali buni. Într-adevăr, pentru a genera o entitate psihică sau astrală trebuie ca energia psihică și mentală produsă de noi să se coaguleze, să se înfășoare; or, după cum am văzut, Răul este întotdeauna cel care se înfășoară și se coagulează. Desigur, catolicismul posedă un egregor, dar al cărui „dublu negativ" se numește fanatism, cruzime, ifose, „înțelepciune diplomatică" (p. 502). Toate astea nu au nimic de-a face cu locurile sfinte, relicvele, statuile și icoanele miraculoase, care nu sunt depozitele energiei psihice și mentale a pelerinilor, ci locuri și obiecte în care „cerul este deschis și îngerii pot să urce și să coboare". Ele sunt „puncte de plecare a radiației spirituale" care presupun, pentru a acționa, credința, dar nu își extrag din această credință energia pe care o radiază. Legea relicvelor este că, cu cât se ia mai mult de la ele, cu atât mai multă forță propagă; ele sunt ferestre deschise spre cer, ceea ce e contrariul în cazul legii lucrurilor magnetizate fluidic, îndeosebi a talismanelor (p. 503). Agheasma nu e un depozit de forță binefăcătoare, dar a fost făcută aptă să primească prezența cerului (p. 504). Demonii „naturali", adică entitățile „de stânga" sau îngerii căzuți, sunt în mod evident de natură total diferită. A. dă sfaturi și indicații pentru exorcizarea lor (p. 506).

Faptul că imaginația omului poate crea ființe capabile să devină autonome îi surprinde mai puțin pe cei ce cunosc caracterul stratificat al ființei umane, conform hermetismului tradițional. Eului i se adaugă corpul astral, căruia i se alătură corpul eteric, căruia i se alătură corpul fizic (p. 412). Există realmente un egregor al celulelor

noastre; e o fantomă de natură electromagnetică putând continua să reziste câtva timp descompunerii ce urmează morții și să se manifeste, de pildă, în casele bântuite. „Dar acea fantomă nu are nimic de-a face cu sufletul însuși și nici cu corpurile subtile (eteric și astral, sau corp vital și corp animic) cu care e înveșmântat sufletul pe deasupra corpului fizic" (p. 177). Bântuirea, în definitiv, nu e decât un fenomen de cristalizare, iar strigoii prezintă trei trăsături comune: a) strigoiul „este o entitate constituită din energie electrică psihofiziologică și o conștiință inferioară celei a unei persoane umane normale": b) conștiința care se dezvăluie prin acțiunile strigoilor e foarte limitată și specializată – ea are o latură „maniacală", deoarece cristalizează o singură pasiune, obișnuință sau idee fixă; c) energia care îi alcătuiește slăbește cu timpul; înainte de a-și fi încetat acțiunea, putem să-i recepționăm efectele în noi înșine datorită anumitor practici, dar lucrul este periculos, iar această experiență, care e un „șoc electric", ar tinde să dovedească faptul că „strigoiul nu este sufletul defunctului și că e o povară care îi aparține"; el e legat de aceasta „printr-o chinuitoare legătură de responsabilitate" (p. 429).

Citind aceste rânduri, am putea crede că A. profesează credința într-o schimbare instantanee de viață a Eului după moarte; dar nu mică ne e surpriza când îl auzim, altundeva, declarându-se apărător al ideii de reîncarnare. Revenim pe pământ în alte corpuri, dar nu la nesfârșit: „Corpul reînvierii se maturizează din încarnare în încarnare, deși în principiu e posibil să fie de-ajuns o singură încarnare" (p. 686). Există oameni care nu pot să creadă în asta, în pofida „reminiscențelor limpezi și concrete" (p. 418). Dacă i se obiectează că scumpa sa Biserică romano-catolică a fost dintotdeauna ostilă acestei idei, motivul, ne spune el, este ca omenirea să nu cedeze ispitei de a se pregăti – cristalizare negativă – pentru o viitoare viață terestră, în loc să se pregătească pentru purgatoriul din cer: „...e de o sută de ori mai bine să nu se știe nimic despre faptul reîncarnării și chiar ca aceasta să fie negată decât să se îndrepte gândurile și dorințele spre o viață viitoare terestră" și să se înlocuiască astfel o nemurire cu alta (pp. 432 sq.). Într-un pasaj destul de obscur și prea puțin convingător, el explică faptul că însușirile dobândite nu dispar, ci sunt surghiunite altundeva, iar

roadele experienței se reîncarnează prin ereditate: „De aceea trebuie să dăm caracter de postulat principiului reîncarnării". El critică adjectivul sintagmei jungiene „inconștient colectiv" și preferă să spună că acela care își amintește o experiență este și cel care a trăit-o. Ca atare, consideră A., „faptele pe care Jung le-a adunat și le-a prezentat se pretează *cel puțin* la fel de ușor interpretării reîncarnaționiste ca și celei colectiviste [*sic*]" (pp. 309 sq.).

Din fericire, nu avem de-a face cu strigoi în fiecare zi, iar reîncarnările, chiar și pentru cei care cred în ele, sunt limitate ca număr. Psihologia hermesiană adoptată de A. nu duce lipsă de vederi de ansamblu asupra unor subiecte mai apropiate de viața de toate zilele, deși aceste vederi sunt la fel de bine întemeiate pe plan teoretic. De exemplu, cine este acel hermetist, stăpân pe el însuși, biruitor în urma oricăror încercări, la care A. se referă adesea ca la un ideal? Plasat în centrul acestor încercări, acel om e stăpânul celor patru elemente care constituie vehiculul ființei sale. În gândire e creativ, limpede, fluid și exact. În sentimente e afectuos, generos, tandru și credincios. În voință e înflăcărat (om al dorinței), amplu și tolerant, flexibil și adaptabil, ferm și stabil. E așadar un om plin de inițiativă, de cunoaștere, de mobilitate și de hotărâre. Și A. face apropiere între cele patru virtuți teologale (Prudență, Forță, Cumpătare, Dreptate) și cele patru virtuți cardinale ale lui Platon (Înțelepciune, Curaj, Cumpătare, Dreptate), pentru a spune în cele din urmă că avem aici cele patru elemente ale *Tetragrammaton*-ului în natura umană (p. 208).

Cunoaștem și importanța ternarului tradițional Gândire-Sentiment (Imaginație)-Voință. Gândirea joacă rolul stimulator și educativ: înainte de a acționa, oamenii gândesc; apoi imaginează, simt și, în sfârșit, hotărăsc și acționează. Dar la omul spiritual voința e cea care exercită funcția stimulatoare și educativă față de sentiment și gândire. El mai întâi acționează, apoi hotărăște, pe urmă simte valoarea faptei sale și, în sfârșit, o înțelege. Avraam, părăsindu-și ținutul natal, acționa ca și când ar fi știut care va fi rezultatul hotărârii sale, deși în gândirea și în imaginația sa nu exista nici plan, nici program. În loc să graviteze în jurul centrului „Eu", voința poate astfel să se orienteze spre centrul „Tu". Această transformare efectuată prin dragoste se numește supunere (pp. 381 sq.).

A. se alătură unei tendințe foarte actuale a psihologiei moderne, în special celei a lui Jung, când ne arată că nu trebuie să căutăm să distrugem în noi ceea ce poate fi la originea anumitor defecte și vicii ale sufletului, ci că e mult mai important să le canalizăm. Aceste defecte și vicii nu sunt într-atât monștri, cât „oi rătăcite". Așa e de pildă pofta de a domina, de a-i supune pe alții propriei tale voințe; căci la originea acestei dorințe se află visul unității, al uniunii, al „armoniei inimii". De aceea suntem misionari în domeniul propriului nostru suflet, însărcinați să ne convertim dorințele și ambițiile. Trebuie să căutăm să le „convingem" că merg pe o cale greșită, că nu fac altceva decât să greșească drumul. Calea meditației profunde în noi va sfârși prin a-i arăta oricărei oi rătăcite din noi „calea alternativă" (p. 546).

Există o tehnică a rugăciunii și a meditației? Dacă prin „tehnică" trebuie să se înțeleagă ceva ca morișca de rugăciune a tibetanilor, adică un efort minim pentru un efect maxim, atunci trebuie să se renunțe la tehnică. Acestui cuvânt A. i-l preferă pe cel de „ritm", care evocă repetarea epocilor și a generațiilor, sărbătorile ritualelor cultice, rugăciunea repetitivă a rozariului (nu seamănă ea cu bătăile inimii?), isihasmul. Ritmul este acela care face rugăciunea să treacă din domeniul psihologic în cel al *vieții*, din domeniul tendințelor și al stărilor sufletești personale în cel al impulsurilor fundamentale și universale ale Vieții înseși (p. 613). Cititorul nu se poate împiedica să nu facă o apropiere între aceste considerații și cele referitoare la joc, căci liturghia este în fond un joc superior: „Învățați mai întâi concentrarea fără efort; transformați munca în joc; faceți ca tot ce ați acceptat să fie plăcut și ca orice povară pe care-o purtați să fie ușoară!" (p. 26). Concentrarea fără efort e ca o vâlvătaie de foc fără fum și fără trosnete, căci pentru a cuteza să stai tot mai drept sufletul trebuie să-ți fie senin, iar corpul complet destins (pp. 64 sq.). A. menționează în această privință faimosul „*Spieltrieb*" al lui Schiller și observă că un copil nu lucrează, ci se joacă; el e concentrat când se joacă; atenția sa e deplină și nedispersată (pp. 39 sq.).

Am semnalat deja, în treacăt, câteva urme jungiene. În mai multe rânduri, A. se referă în mod explicit la psihologul din Zürich de mai multe ori, dar îl completează adăugând psihologiei analitice

o dimensiune „transconştientă" pe care ne-am dori-o explicată mai pe larg. Ca şi Jung, A. respinge, bineînţeles, reducţionismul freudian. Dragostea desăvârşită, scrie el, înţeleasă în sensul formulei „Adam-Eva", este faţă de dorinţa sexuală cum e lumina albă conţinând cele şapte culori faţă de lumina roşie. Dragostea Adam-Eva cuprinde scara culorilor diferenţiate, în timp ce libidoul lui Freud nu e decât o singură culoare izolată şi separată de tot. Or, principiul castităţii este acest tot; cel al impudicităţii e separarea de tot. Altfel spus, impudicitatea nu este altceva decât autonomia dorinţei carnale, ea trădează o deteriorare a integralităţii fiinţei umane care e deopotrivă spirituală, animică şi corporală. Dorinţa sexuală nu constituie decât „a şaptea parte" din organismul psihofizic uman, iar Freud le ignoră pe celelalte şase, dar „Jung a restabilit principiul castităţii în psihologie" (pp. 164 sq.).

Vedem în ce mod A. se alătură polarităţilor jungiene, deşi le depăşeşte în felul său, atunci când afirmă, de exemplu, că dacă bărbatul este de obicei mai intelectual decât femeia, asta nu înseamnă că intelectul e un principiu masculin. Bărbatul fiind masculin din punct de vedere fizic, este feminin din punct de vedere animic. Femeia, feminină fizic, e masculină (activă) în suflet. Or, intelectul este latura feminină a sufletului, în timp ce imaginaţia care fecundează este principiul său masculin. Nefecundat de imaginaţia călăuzită de inimă, intelectul rămâne steril; el depinde de impulsurile pe care le primeşte din partea inimii prin mijlocirea imaginaţiei. A. îi este deci recunoscător lui Jung fiindcă a pus bine în valoare rolul în acelaşi timp compensator, corector şi director al inconştientului, şi avertizează asupra gravităţii pericolului la care se expune o conştiinţă ce se supune fără reţinere influenţei sale, deoarece aceasta poate fi fastă sau nefastă; acest lucru corespunde învăţăturii hermetismului despre cele două sfere, cea a Sfântului Duh şi cea a mirajului (p. 761). Dar rezultatele operei lui Jung îl lasă pe hermetist cu foamea neostoită. „Metafizica" inconştientului colectiv nu a fost câtuşi de puţin elaborată de Jung (p. 310); de aceea esenţialul nu constă în rezultatele acestei opere, ci în metoda de lucru, cea a „liberei asocieri", care, pentru A., aminteşte mesajul conţinut în prima Arcană (Scamatorul) (p. 634).

Această lucrare conţine, printre nenumărate reflecţii stimulatoare, o serie de pasaje admirabile. În afara paginilor consacrate lacrimilor, îngerilor, să evidenţiem exegeza învierii lui Lazăr (pp. 417 sqq.), opoziţia dintre zidar şi grădinar (p. 539), fără a mai pune la socoteală o mulţime de formulări fericite referitoare la poezie şi inspiraţie, ca de exemplu: „Inspiraţia poetică este unirea sângelui de sus – al Speranţei – cu sângele de jos – al Continuităţii. Experienţa poetică este vibraţia acestei întâlniri" (p. 569).

Dar de ce trebuie ca înfăţişarea materială a ediţiei franceze să lase atât de mult de dorit? E limpede că A. nu s-a preocupat să aducă un ultim retuş lucrării sale; dacă ar fi făcut-o, nu încape îndoială că ar fi modificat măcar prezentarea referinţelor, adesea abia aluzive. În orice caz, şi-ar fi corectat mai atent şpalturile. Se simte că i-a lipsit un „redactor", în sensul de *Herausgeber*, care să efectueze finisarea materială definitivă. E regretabil şi surprinzător, ca să nu spunem mai mult, că o lucrare de o asemenea importanţă cantitativă şi mai ales calitativă nu este însoţită de un indice, cel puţin al numelor proprii. Greşelile de tipar sunt mult mai numeroase decât în celelalte cărţi publicate de aceeaşi editură; spre sfârşitul volumului au chiar tendinţa de a se înmulţi în chip exasperant. Dacă „*rationnel*" n-ar fi tipărit „*rationel*" decât o singură dată, faptul ar putea fi trecut cu vederea. Mai relev „individualizare" (jungiană) în loc de „individuare" (ce-i drept, o singură dată, p. 40). Şi „Quaita" în loc de „Guaïta" (p. 469); „Lévy" în loc de „Lévi" (Éliphas), de mai multe ori. Există numeroase greşeli de dactilografiere la citatele în germană sau în latină (de exemplu, pp. 556, 649). Nu se respectă principiul conform căruia trebuie să se dea titlurilor cunoscute versiunea lor acceptată în mod curent („*La Science joyeuse*" de Nietzsche, în loc de „*Le Gai Savoir*"!) (p. 746). Te întrebi chiar dacă a recitit cineva şpalturile când constaţi (p. 769 şi p. 653) că s-au omis scheme şi că în locul lor apar spaţii goale. Numele proprii sunt tipărite când cu majuscule, când cu minuscule, în modul cel mai arbitrar cu putinţă; aşa erau şi în manuscrisul original, dar un autor corectează întotdeauna acest gen de detalii înainte de a-şi prezenta manuscrisul la tipar, iar A. merita ca altcineva să preia

această sarcină. La fel stau lucrurile în ceea ce priveşte referinţele capitolelor din Biblie, omise cu totul, când nu apar decât cele ale versetelor (pp. 517, 714); paragrafele tipărite brusc cu italice, deşi nu e vorba de citate (pp. 543 sq.); frânturile de frază sărite (p. 536, § 2); prescurtările ridicole, care nu au nici o justificare (p. 671, citatul în germană din Schiller), decât poate într-o ciornă; şi mai ales textele prezentate fără nici o referinţă despre ediţie (pp. 581 sq., 644) sau cu referinţe fanteziste, în sensul că menţionează reeditări extrem de tardive (p. 613: *Les Récits d'un pèlerin russe*... 1930!). Şi, după cum am semnalat deja, printr-o ciudată confuzie figurile Tarotului care ilustrează lucrarea sunt cele ale lui Oswald Wirth, nu cele ale Tarotului de Marsilia, când acesta e cel de care vorbeşte A.

Atâtea gafe nu i se pot imputa lui, firește; cu siguranţă că el le-ar fi corectat, fie în ciornă unele, fie în şpalturi altele. Practic, nu există adevărate greşeli de autor. În cel mai rău caz i s-ar putea reproşa că face aluzie la *Cartea morţilor* egipteană prin intermediul... unei cărţi mediocre a lui Marquès-Rivière (p. 438); şi că, într-un loc, nu urmăreşte până la capăt un raţionament anunţat în prealabil (p. 443, pierde pe drum firul început la p. 437). De asemenea, câteodată am vrea să înţelegem dacă vorbeşte în numele său sau face un împrumut; de pildă, când evocă numerele 12, 7 şi 3 (p. 391), de unde îşi extrage cunoştinţele? Din propriile-i meditaţii sau din lecturi?

A. a citit, a studiat, a asimilat enorm; cu toate acestea, caracterul eclectic al culturii sale surprinde atât prin ceea ce ea lasă deoparte, cât şi prin ceea ce scoate în evidenţă. Se poate observa că acest teozof, care propovăduieşte un hermetism complet şi echilibrat, nu se lansează practic niciodată în meditaţii de ordin teogonic: întunericul din Dumnezeu, *Ungrund*-ul, raporturile dintre deitate şi divinitate nu par să-l preocupe prea mult, deşi, pe de altă parte, face mult caz de Böhme. Critica sa referitoare la doctrina emanaţionistă este întru câtva sumară. Am văzut că ea prezintă puncte comune cu cea a lui Œtinger şi se deosebeşte de cea a lui Saint-Martin; dar de ce nu îl critică pe Saint-Martin, pe care-l cunoaşte bine? Mai multe combateri, chibzuite şi întemeiate, chiar şi în legătură cu autorii săi preferaţi, ar fi sporit interesul lucrării sale. De mirare este şi faptul

că acest germanofon, a cărui solidă cultură germană nu lasă loc de îndoială – şi care a fost un steinerian –, pare să cunoască atât de puţin Filozofia Naturii preromantică şi romantică; el îi citează pe Schelling, firește, şi mai cu seamă pe Baader, dar nu pomeneşte nimic de Œtinger, Novalis, Ritter, Eschenmayer etc. La aceştia exista totuşi o serie întreagă de intuiţii apropiate de cele pe care le vădeşte A. însuşi, de pe urma cărora n-a profitat. El pare să cunoască mult mai bine ocultismul francez din secolul al XIX-lea, din care nu reţine decât ceea ce mai este valabil pentru noi în ziua de azi; aceasta, pesemne, fiindcă îi place să separe grâul de neghină, să izoleze dintr-o harababură elementul semnificativ, să extragă dintr-un zăcământ diamantul rar sau autentic.

Dar de vreme ce este el însuşi un teozof în sensul tradiţional al cuvântului, de ce nu foloseşte A. termenul de „teozof" decât pentru a se referi doar la discipolii doamnei Blavatsky? Cum nu vorbeşte de „teozofi" decât în legătură cu Societatea Teozofică, se întâmplă chiar ca acest cuvânt să capete un sens peiorativ, ca de exemplu atunci când spune că „teozofii au încurcat mult ideea aşteptării unui nou Buddha şi a unui nou Avatar" (p. 724; cf. şi p. 192). Doar o singură dată face o precizare (teozofii „moderni" ai şcolii doamnei Blavatsky, p. 239). Şi mai mult stinghereşte aderarea sa la ideea reîncarnării, în măsura în care ea este atât de puţin conformă tradiţiei esoterice occidentale – care e şi a sa –, adică gândirii unui Böhme, a unui Saint-Martin şi a multor altora. Nu e vorba aici, firește, de a critica un autor pentru credinţele sale, ci de a observa că ar fi putut să-şi dea osteneala să argumenteze punct cu punct contra acelora care, dintre marii hermetişti pe care-i admiră, nu sunt de acord cu el asupra acestei chestiuni. A. nu e prea combativ. Când, în legătură cu Hegel, spune că teza, antiteza şi sinteza reafirmă metoda „neutralizării binarilor" care se regăseşte în întreaga tradiţie hermetică (p. 618), el omite să precizeze un punct esenţial: sinteza hegeliană suprimă primii doi termeni, îi face pur şi simplu să dispară, în timp ce hermetismul îi păstrează. Ne-am fi aşteptat la comentarii pe această temă, în legătură cu Arcanele VI şi VII (Îndrăgostitul şi Carul), care pun în mod figurativ problema. În fine, acest om care scrie pagini atât de frumoase despre reconcilierea ştiinţei cu religia nu-i menţionează, în această privinţă, decât

pe Bergson şi pe Teilhard de Chardin, trecând cu totul sub tăcere rupturile epistemologice deja introduse în momentul în care scrie. Desigur, nu trebuie să te simţi obligat să vorbeşti de fizică cuantică într-o lucrare despre spiritualitate, dar când, de-a lungul atâtor pagini, tratezi despre Natură şi despre mariajul ştiinţă-religie, ar fi mai bine să aminteşti anumite fapte.

Aceste critici de fond se referă la aspecte minore. Ele ar trebui îndeosebi să scoată şi mai mult în evidenţă, prin contrast, interesul unei cărţi menite poate să figureze printre operele majore a ceea ce am convenit să numim curentele esoterice occidentale moderne[1].

[1] Reamintim că analiza care tocmai a fost prezentată se referea la prima ediţie franceză (cf. *supra*, n. 1, p. 312).

RAYMOND ABELLIO ŞI TRADIŢIA ESOTERICĂ OCCIDENTALĂ

El însuşi ne avertizează: „N-am avut niciodată impresia că sunt un esoterist pur. Voiam să fiu filozof [...]. Fiindcă esoteriştii sunt în general suspicioşi faţă de filozofie şi trasează în această privinţă frontiere precise. Or, mie nu mi-au plăcut niciodată frontierele" (*PG*, pp. 129 sq.)[1]. Şi pentru a sublinia numaidecât importanţa

[1] Sigle şi prescurtări folosite:

– *Approches: Approches de la nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, col. „Les Essais", 1981.

– *CH: Raymond Abellio (Cahier de l'Herne*, lucrare colectivă), Paris, Éditions de l'Herne, 1979.

– *CRA: Cahiers Raymond Abellio*, Paris, Media Pluriel, nr. 1 (1983) şi 2 (1984).

– *Et. A.: Études Abéliennes*, Paris, Éditions Axium, nr. 1-4 (1979-1982).

– *FE: La Fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973.

– *PG: De la politique à la gnose. Entretiens avec Marie-Thérèse de Brosses*, Paris, P. Belfont, 1987 (ed. I, 1966).

– *SA: La Structure absolue. Essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Idées", 1965.

– *SI: Ma dernière mémoire III: Sol Invictus (1939-1947)*, Paris, Ramsay, 1980.

N.B. Acest text a apărut, mutilat, în revista *Question de...* (număr special: *La Structure absolue. – Raymond Abellio, textes et témoignages inédits*, Paris, Albin Michel, nr. 72, 1987, pp. 139-152), în timpul unui sejur al autorului în străinătate. Persoana responsabilă de editarea acestui „caiet Abellio" retrăsese, fără autorizaţie, din manuscrisul acestui articol toate pasajele (fără excepţie) în care autorul supunea opera lui Abellio unei priviri critice; aceasta, fără îndoială, pentru ca întregul „caiet Abellio" să semene mai degrabă cu o acţiune hagiografică decât cu o lucrare serioasă. Abellio, atât de receptiv la critică, trebuie că se va fi răsucit în mormânt. În plus, nici una dintre tăieturi (şase pagini, cu totul) nu a fost semnalată de cenzor, astfel încât legăturile care introduceau un nou paragraf îşi pierdeau sensul. Ulterior a fost publicată o rectificare (cf. *Question de...*, nr. 73, 1988, pp. 198-200).

esoterismului în viaţa sa: „Când am abandonat politica, esoterismul nu mi-a oferit doar o ocupaţie intelectuală înlocuitoare, ci şi o bază etică pentru justificarea şi legitimarea unei transformări vitale profunde." Poziţia lui Abellio în esoterismul occidental e ambiguă; dar acest fapt este cu atât mai mult de natură să ne stimuleze reflecţia asupra filozofului care a vrut Abellio să fie şi a esoteristului care a fost – precum şi asupra esoterismului însuşi. Ce elemente şi teme curente în literatura şi gândirea esoterică clasică şi occidentală se regăsesc la Abellio? Care e poziţia sa faţă de modernitate? În sfârşit, în ce constă originalitatea sa în istoria esoterismului?

I. ELEMENTE ŞI TEME ESOTERICE

Date biografice şi tradiţie gnostică

Experienţa lui Abellio din primăvara anului 1946 este descrisă ca o iluminare subită, care duce cu gândul la naşterea lui Pallas din capul lui Jupiter – consecinţă a loviturii de topor aplicate de Hefaistos, iar aici a unei meditaţii asupra numerelor. Povestirea acestei experienţe în *La Bible, document chiffré* (1950) sau în *Sol Invictus* (1980) o evocă pe cea a lui Jakob Böhme contemplând un vas de cositor brusc luminat de razele soarelui. Dar la Böhme avem impresia că ea este mai „intuitivă", mai puţin intelectuală decât la Abellio.

În ceea ce îl priveşte, Abellio n-a dorit să lucreze întotdeauna de unul singur. El s-a arătat sensibil şi favorabil faţă de avantajele societăţilor discrete mai degrabă decât secrete, deşi a recunoscut legitimitatea acestora (*PG*, pp. 180 sq.). În 1946, se gândeşte serios la constituirea unei adunări a „oamenilor Arcei" în vederea potopului ce va să vină; iniţial vede această adunare ca o instituţie materială localizată, apoi înţelege că ea poate exista de la sine, fără ajutorul nimănui: „Şi ar fi foarte anevoios să se numească şi să se numere fiinţele unite de această legătură" (*PG*, p. 51). Apoi, în 1953, creează Cercul de Studii Metafizice, care însă nu are pretenţia de a fi un Ordin (*PG*, p. 52); acest Cerc fiinţează doi ani şi

jumătate, apoi se destramă după ce şi-a atins scopul principal: „...o clarificare a poziţiilor noastre respective faţă de esoterism. De altfel, nu e deloc nevoie de un grup constituit: fenomenologia transcendentală e o comunitate gnostică" (*PG*, p. 52).

Urmând cel mai clasic destin iniţiatic, Abellio nu a întârziat să-şi găsească, parcă fără a-l fi căutat, instructorul spiritual; îi plăcea să povestească răspunsul pe care-l primise de la acesta când îl întrebase ce treabă avea în acea seară, ca din întâmplare, la o întrunire politică destul de lipsită de interes: „Am venit ca să vă întâlnesc". Instructor apărut într-un loc neaşteptat, dar la momentul oportun, căci de atunci înainte începe perioada de gestaţie care are loc la începutul unui scenariu iniţiatic: concepţie-naştere-botez-comuniune (*SI*, p. 429). Enigmatic, acest Pierre de Combas; personaj „cu două feţe, care putea fi luat drept un şarlatan sau drept mare un mare filozof" (*Et. A.*, 1980, nr. 3, p. 9). Am fi tentaţi să ne gândim la ceea ce a fost Magistrul Philippe pentru Papus sau Fulcanelli pentru Canseliet. Ca tămăduitor, poseda „puteri", ştia să creeze în jurul lui o ambianţă uimitoare. Fusesem deja destul de interesat de ceea ce îmi dezvăluise Abellio despre acest personaj, când, într-o zi din octombrie 1976 (cf. *CH*, p. 368), mi-a scris că întrebările mele îl determinaseră să spună mai multe despre el în *Sol Invictus*, care avea să apară nu peste mult timp. Acest instructor, acest Magistru care ar fi de închipuit într-o evocare de genul „întâlniri cu oameni deosebiţi", ocupă un loc central în cele trei romane ale lui Abellio şi se ştie că Pujolhac din *Heureux les Pacifiques* e însuşi Pierre de Combas. În *Sol Invictus* (p. 360), autorul ni-l descrie ca părând să aibă prea puţină compasiune pentru suferinţele altora; dar, adaugă el, un om trebuie judecat nu atât sub acest aspect, „cât sub cel al forţei sufleteşti pe care o opune alor sale [suferinţe]". O asemenea detaşare aparentă, sub care caritatea devine tăcută şi invizibilă, reaminteşte de cea a multor personaje reale sau ficţionale, ca Zanoni al lui Bulwer-Lytton.

Abellio acordă „o semnificaţie simbolică aparte" faptului că cele două întâlniri ale sale cu Pierre de Combas şi cu Jane L. au avut loc cam în acelaşi moment, la distanţă de doar câteva zile (*SI*, pp. 366 sq.). Trebuia ca, pentru a fi receptiv la spusele şi prezenţa lui Pierre de Combas, ceva să se fi purificat înăuntrul său

puţin mai înainte; or, datorită întâlnirii cu Jane L. va fi pregătit Abellio pentru cea cu Combas, el având „un suflet şi un trup deja fascinate şi ca atare dispuse să lase intrare liberă fascinaţiilor minţii" – după cum ne mărturiseşte în acest remarcabil pasaj. Combas îi spunea: „Eşti în Dumnezeu, dar şi Dumnezeu e în tine, templul e omul" – iar Jane a făcut acelaşi lucru în privinţa lumii, „ea a devenit lumea din mine". Această sincronicitate, această însuşire aparte de a detecta semne în evenimentele care ne privesc, ţine şi ea de tradiţia esoterică, pentru care nu există defel coincidenţe – gnoza le înlocuieşte cu o înţelegere superioară a raporturilor ce unesc divinul, omul şi universul.

Ce este această gnoză? Este „scara *fără sfârşit* până la Cristos", ne spune Abellio într-un interviu din ianuarie 1982. Gnostici sunt în primul rând cei care refuză să separe raţiunea şi credinţa. În 1953-1954, Abellio îi citeşte intens pe Hermann Keyserling, Nikolai Berdiaev şi Sfântul Bonaventura (*PG*, p. 53). El vede în ultimii doi, dar şi în Meister Eckhart şi Spinoza, nişte „gnostici", şi se adânceşte în operele lui Platon şi mai ales în ale lui Husserl. Sfântul Toma, Aristotel, Descartes, Heidegger fac parte dintr-o altă familie. „Gnoza", de altfel, nu trebuie confundată cu gnosticismul de la începutul erei noastre, aproape în întregime dualist, pe când gnoza contemporană ajunge aproape întotdeauna la un non-dualism radical: noţiunile de întrupare, de înălţare, de transfigurare lămuresc în această privinţă poziţia lui Abellio. Un gnostic nu ar putea fi dualist, căci acest fapt ar contrazice însuşi principiul interdependenţei universale. Dimpotrivă, dualismul pare să meargă adesea mână în mână cu misticismul (*FE*, pp. 48 sqq.). Cu toate acestea, Abellio s-a arătat întotdeauna fascinat de cathari, particularitate pe care au accentuat-o cu siguranţă originile sale familiale, după cum recunoaşte el însuşi cu mai multe prilejuri. Pentru piesa sa *Montségur* (1945), el a ştiut să extragă din catharism o evocare a „conflictului dintre putere şi cunoaştere"; a vrut să vadă în martiriul celor „puri" (*perfecti*) pe cel al oamenilor deţinători de cunoaştere (*Approches*, p. 245) – dar nu-şi însuşeşte câtuşi de puţin, din punct de vedere filozofic sau esoteric, dualismul cathar.

Gnoza în viziunea lui Abellio nu se prezintă ca o teurgie, ca un contact posibil cu lumea angelică. Ea se leagă în mod esenţial de

evenimentul intim, de criza permanentă a ființei; nu e nicidecum vorba de a atinge o stare de contopire cu Dumnezeul nostru personal, ca în cazul misticilor, ci de a edifica în sine omul interior, cel de care vorbesc Sfântul Pavel în Epistolele sale și Husserl în fenomenologia sa. Realizare ce trece printr-o „concentrare" sau „enstază" a puterilor ființei: gnoza nu este o ieșire din sine, un abandon al inteligenței; ea îngăduie și dezvoltă jocul raționalității, cerință fundamentală pe care Occidentul a adus-o lumii începând de la greci (*PG*, p. 51; *Approches*, p. 14). Mai net poate decât s-a făcut înaintea lui, Abellio înțelege să facă distincție între gnoză și mistică. Prima, solară și virilă, este afirmare a conștiinței; a doua, nocturnă și feminină, e dizolvare a acestei conștiințe, ea trece prin profuziunea discursului și „afabulația miturilor" (*SA*, pp. 32 sq.). Gnoza integrează devenirea, inversul însă nu-i valabil (*CH*, p. 376).

Științe tradiționale și „Tradiție primordială"

Mai multe dintre ramurile tradiționale ale esoterismului fac parte din temele de reflecție privilegiate ale lui Abellio: astrologie, Cabală, Tarot, Yi Jing, la care s-ar putea adăuga, deși nu apar decât implicit în opera sa, învățăturile hermetismului alexandrin.

Distincția abelliană între astrologiile influențială, simbolică și structurală a avut darul să contribuie la restaurarea, în Franța, a unei astrologii calitative debarasate de noțiunea de eveniment. În Tarotul de Marsilia, Abellio nu vede nici mai mult, nici mai puțin decât o ilustrare a ceea ce esoteriștii numesc „Tradiția primordială" (cf. *infra*), la fel ca și în Yi Jing-ul vechilor chinezi sau în arborele sefirotic al Cabalei ebraice. Și el abordează aceste texte mai mult ca esoterist decât ca istoric, afirmând că emergența lor istorică nu lămurește cu nimic modul de concepție care a fost în chip ocult cel al autorilor lor. În sfârșit, poate fără a-și da seama, Abellio reactualizează în felul său învățătura din *Corpus Hermeticum*, conform căreia mintea noastră trebuie să fie capabilă să „interiorizeze" universul prin imaginația activă, grație conaturalității dintre *mens* și Natură. Iluminarea hermetistă nu e prea diferită de transfigurarea abelliană. Ne gândim și la Arta Memoriei, practicată în

secolul al XVI-lea sub formă de mici teatre „interiorizabile", în care orice lucru cognoscibil sau cunoscut se încadra într-un ansamblu armonic de imagini eşalonate în trepte. Aici vedem acţionând o mnemotehnică de tip gnostic ce pare să prefigureze aplicarea concretă a structurii absolute a lui Abellio: avem de-a face, în ambele cazuri, cu o *ratio* transcendentală în care intervin inteligenţa şi supramentalul, în vreme ce raţiunea naturală rămâne doar domeniul mentalului (*FE*, pp. 12 sq.).

Abellio nu este primul filozof sau esoterist care a căutat şi a găsit un *organon* susceptibil să unifice cunoştinţele între ele, raportul nostru cu ele şi cel pe care îl întreţinem cu alţii. Ceea ce i s-a reproşat că numeşte „structură absolută" nu e departe de a aminti Absolutul pe care Höné Wronski, la începutul secolului al XIX-lea, se mândrea că-l descoperise. Şi dacă nu ne surprinde să aflăm că Abellio a studiat opera acestui personaj care i-a slujit lui Balzac drept model pentru *La Recherche de l'absolu*, rămânem un pic nesatisfăcuţi când citim sub pana sa, în 1951, că a „abandonat foarte repede studiul lui Wronski", al cărui vocabular i se părea prea neobişnuit (*CH*, p. 340). Ne-ar fi plăcut ca el să ne spună mai multe despre acesta, precum şi despre Ramón Llull şi a sa *Ars Magna*, despre Saint-Yves d'Alveydre şi al său *Archidoxe magique*, sau despre cuaternarul atât de drag Filozofiei Naturii din romantismul german. De altfel, chiar când *organon*-ul nu este dezvoltat până la a deveni, ca la aceşti autori, un adevărat instrument de lucru, el rămâne interesant şi în starea de schiţă sau de simplu program, ca la primii rozicrucieni, ale căror Manifeste din 1614 şi 1615 ne aduc la cunoştinţă că, la îndemnul maestrului lor C.R.-C., puseseră la punct nişte *axiomata* – adică o axiomatică – infailibile.

Această gnoză, această cunoaştere nu plutesc într-un vid abstract rupt de orice memorie. Aici referinţa este în mod limpede iudeo-creştină. Tradiţia hindusă şi gnoza creştină ajung la poziţii fundamental diferite: „Numai creştinismul, ca noutate absolută în istorie, propune o etică transcendentală autentică şi, întru câtva, termenul ultim al eticii aşa cum se acordă el cu omul cunoscător al vremii de pe urmă" (*CH*, pp. 137 sqq.). „Poarta mea de intrare" în esoterism, precizează el, „a fost esoterismul creştin" – adică un „esoterism foarte personal, care era o parte a vieţii mele" (*PG*, p. 129). Se

înscrie aşadar Abellio în descendenţa esoteriştilor creştini? Poate doar ca marginal, căci la el nu e defel vorba de credinţă, nici de viziune care să facă perceptibile simţurilor noastre lăuntrice nişte fiinţe existând cu adevărat în afara noastră. Interesul său faţă de creştinism, admiraţia-i reală pentru el, ca religie distinctă de organizarea ei exoterică, par să-l privească nu atât pe Cristos ca persoană umano-divină, cât irupţia unui nou principiu în istorie. De aceea creştinismul ar fi trebuit „să rămână religia Fiului şi nu a Tatălui". Abellio repetă cu dragă inimă că Tatăl este omniprezent, iar Fiul omniscient. La fel cum principiul îl interesează mai mult ca persoana, tot aşa Biserica invizibilă i se pare cu mult mai esenţială decât orice Biserică constituită. Ceea ce înţelege Abellio prin Biserică invizibilă, „teologii mistici" şi teozofii numeau „Biserică interioară". Pentru Abellio, aceasta ar fi locul în care oamenii caută să-şi dezvolte cunoaşterea. De bună seamă, ea nu e proprietatea Occidentului, totuşi „datorită Occidentului este ea în acest moment luată în seamă în modul cel mai conştient şi mai intens" (*PG*, p. 60).

Trăsătură specific esoterică, ideea de „Tradiţie primordială" e foarte prezentă în gândirea abelliană. Se ştie că există trei moduri de a o lua în considerare. Fie doar pe plan vertical, fără referire la istorie; ea ar fi în acest caz un Orient spiritual spre care încercăm să ne orientăm, pol magnetic ce nu conteneşte să-i călăuzească pe oamenii cu dorinţă. Fie ca o comoară efectiv încredinţată unor oameni în vremuri îndepărtate, ea însă fiind de origine neumană. Fie, în sfârşit, ca amândouă la un loc – ceea ce pare să corespundă gândirii lui Abellio. În *La Fin de l'ésotérisme*, el declară că îşi propune din ce în ce mai mult „ipoteza uneia sau a mai multor *civilizaţii* antediluviene care au fiinţat şi au prosperat cu cel puţin 1 500 de ani înaintea erei noastre şi chiar mai mult" – şi nu ezită să recurgă la autoritatea intens contestată a lui Paul Lecour (*FE*, p. 20). „Tradiţia primordială – adaugă el – a fost dată oamenilor dintr-o dată, în întregime, însă voalată. Sau mai degrabă oamenii care au primit-o nu dispuneau încă de mijloacele intelectuale necesare pentru a o transpune în noţiuni clare." Vom remarca în treacăt că Abellio nu dă niciodată un „şir" de nume, cum se obişnuia destul de des în Renaştere (după Marsilio Ficino sau Pico

della Mirandola, şirul clasic era alcătuit din Zoroastru, Hermes Trismegistul, Moise, Orfeu, Pitagora, sibile, Platon...). Putem înţelege faptul că Abellio nu are nevoie de un *filum* iniţiatic referenţial şi, cu atât mai mult, că el însuşi nu menţionează aceste nume. Dar referirile sale la civilizaţii dispărute pot să surprindă. Despre acelea, ne asigură el, care posedau cunoştinţe vaste, cel puţin în materie de simbolism, există în ziua de azi o supraabundenţă de documente care impun, în mod irezistibil după părerea lui, ideea unei „obârşii comune". Astfel, „cunoaşterea primordială a putut să li se înfăţişeze oamenilor [...] fie prin revelaţie directă, fie prin intermediul unor fiinţe mai evoluate, venite de altundeva şi care apoi au plecat" (*FE*, p. 23). Aici ne cuprinde neliniştea. S-ar lăsa oare Abellio ispitit de cântecul de sirenă al extratereştrilor? El pare să-şi revină la timp, reamintind că problema „superiorilor necunoscuţi" – cărora, de altfel, nu li se neagă existenţa (*PG*, p. 166) – ţine de ocultism şi nu poate fi considerată ca o problemă filozofică. Într-adevăr, cine anume i-a instruit pe aceşti instructori înşişi? Cu fineţe, Abellio sugerează că această „comunicare", după ce iniţial se va fi strecurat cumva din exterior în străfundurile inconştientului colectiv al omenirii, ar fi ca şi digerată în conştiinţa fiecărui om, iar procesul acestei elaborări şi al acestei elucidări ar fi cel ce constituie adevăratul mesaj (*FE*, p. 26).

La această elucidare, la această elaborare, Abellio nu a încetat să lucreze vreme de zeci de ani. Aplicate la metodele Cabalei, ele l-au convins că redactorii Cărţii Facerii, de exemplu, vor fi posedat „o putere de sinteză ce depăşea posibilităţile omeneşti aşa cum le cunoaştem noi astăzi". Ca atare, în opinia lui s-a impus din ce în ce mai mult „ideea unei origini extraordinare şi necunoscute" (*PG*, p. 139). Tarotul nu este nici mai mult, nici mai puţin decât o ilustrare a acestei „Tradiţii primordiale", adică o „cunoaştere ale cărei origine şi mod de revelare se pierd în negura timpurilor". Apariţia lor istorică, la fel ca în cazul Yi Jing-ului sau a sefiroţilor, nu explică modul lor de concepere ocultă în cursul mileniilor din vechime. De altfel, „Tradiţia" „s-a umplut de-a lungul epocilor de glose şi comentarii adăugate care trebuie eliminate pentru a elibera centrul vital, germenul care, doar el, are importanţă" – fie că-i vorba de

sefirot, de zodiac sau de Tarot (*PG*, p. 167). Aceste glose, aceste construcții nenumărate nu decurg neapărat din principiile de bază, însă majoritatea esoteriștilor le-a adunat cu sfințenie. Din fericire, Guénon a făcut puțină ordine (*PG*, p. 139).

De aceea nu istoria esoterismului este ceea ce îl interesează pe Abellio, ci „axioma de plecare" a acesteia, pe care i se întâmplă să o numească fie „unitate primordială" – aici, fără referire la trecut –, fie „filozofie eternă". El evocă „posibilitatea existenței, ca act trăit, în om și în ființă, a unei unități primordiale, sau în orice caz a unei non-dualități ca stare de comuniune activă, posibilitatea existenței între toate ființele a unei influențe spirituale unificatoare". Trecerea acesteia într-o ființă, revărsarea sa, creează o stare de conștiință iluminatoare (*PG*, p. 139). Desigur, „unitatea transcendentă a tuturor religiilor" rămâne o noțiune acceptabilă în măsura în care religiile posedă „unul și același miez transcendent", dar fiecare expresie istorică a acestuia este cu totul distinctă. Dăinuie, oricum, marea deosebire dintre religiile orientale, cele ale contopirii, și religiile creștine, cele ale comuniunii (cf. *Et. A.*, 1980, nr. 3). În orice caz, această „unitate transcendentă" este pentru Abellio nu atât o referință revelată sau în măsură să fie revelată de un zeu ori de trimișii săi, cât o voință generală de depășire dialectică a tuturor filozofiilor unui „punct de vedere" – adică de tip universitar, cree el –, „și ea se rezumă astfel la o ascensiune pe bâjbâite, dar certă, spre această vedere *din toate părțile* care este, conform «Tradiției», *filozofia eternă*. Nu-i vorba aici câtuși de puțin de un sincretism van și artificial, ci de un fapt de viață, iar viața e, ca totdeauna, mai învățată decât gândirea" (*SI*, p. 429).

Am spune că este vorba de o nevoie fundamentală de raționalitate, în vederea transformării și a prezenței la sine a ființei interioare – așa cum o exprima Abellio însuși în 1952, deosebind această nevoie de o alta, cea a accesului direct la ființa absolută grație desprinderii de lumea actuală, considerată a fi coruptă de puterile exterioare (*CH*, p. 305). De aceea nu se pune problema unei opoziții între „Tradiție" și lumea modernă: „Cei ce vorbesc de Tradiție ca de un dat definitiv [...] nu rețin din ea decât o parte aleasă de ei în mod arbitrar."

II. ESOTERISM ŞI MODERNITATE

René Guénon şi statutul Occidentului

A vorbi de „Tradiţie" „ca de un dat definitiv"... Se vizează aici multe curente şi mai ales mulţi oameni. În primul rând René Guénon, pe care Abellio îl menţionează nominal de mai multe ori. Am văzut că îi recunoaşte meritul de a fi făcut un pic de ordine în harababura esoterică (*FE*, p. 15). Abellio îi înţelege şi-i laudă cerinţa de exactitate, supunerea faţă de o ordine metafizică simplă, clar exprimată. Guénon a fost cel dintâi care „a trasat linii de demarcaţie". Dar nu a mers prea departe pe această cale; prea des s-a mulţumit să facă o critică externă a textelor, când de fapt trebuie să purcedem la critica lor internă, „adică să retrăim cu adevărat învăţătura esoterică şi chiar, în cele din urmă, după ce ne-am slujit de ea, s-o facem inutilă şi s-o înlocuim cu un adevărat act creator". Altminteri, doctrinele fundamentale se transformă prea lesne în „dogmatism", nu lasă loc dialecticii. El, care a făcut atât de mult pentru a epura esoterismul, rămâne totuşi un reprezentant al esoterismului dogmatic, deoarece nu „dialectizează" îndeajuns; concluziile axiomelor sale se trag în mod automat, nici măcar structura sa triadică nu poate fi dialectizată.

Consecinţele negative nu lipsesc. În loc să genereze creatori, Guénon n-a creat decât repetitori, pentru care orice noutate este doar degradare sau decadenţă. Ei concep în mod linear succesiunea epocilor, supraestimând astfel istoria în detrimentul conţinutului atemporal al iluminării. Desigur, trăiesc într-o pădure de simboluri, dar această pădure ascunde copacii (*PG*, pp. 135 sq.). Şi, ca toate Bisericile dogmatice, acest esoterism „transformă pe nesimţite metafizica în morală şi sfârşeşte prin a decide ce e bine şi ce e rău" (*PG*, p. 145). Guénon se vede astfel obligat să privilegieze prea mult importanţa „şirurilor" iniţiatice neîntrerupte; ele favorizează, ce-i drept, transmiterea unei influenţe spirituale, dar asta nu le face să posede exclusivitatea pronunţării hirotonisirii, contrar a ceea ce, neîncetat, Guénon ne-ar putea face să credem. „Discuţia asupra regularităţii acestor şiruri ia în ziua de azi un aspect sectar

destul de respingător" (*PG*, p. 145). În fond, ceea ce le lipseşte mai cu seamă lui Guénon şi guénonienilor este că nu l-au cunoscut pe Husserl şi revoluţia epistemologică din secolul XX. Iar Abellio îşi exprimă indignarea şi în privinţa lui Julius Evola, care şi-a permis să-l execute pe Husserl în câteva pagini, spunând că fenomenologia, în ceea ce are ea bun, nu face decât să „plagieze" sau să „oglindească" „Tradiţia". De fapt, pentru Abellio „ea o păstrează şi o recreează" (*FE*, pp. 61 sq.). În cele din urmă, el poate să afirme: „Guénon n-a avut deloc influenţa asupra mea" – iar datorită lui Pierre de Combas „aproape că aş fi putut să mă dispensez de a-l citi" (*PG*, p. 53).

Aceste invective la adresa groparilor Occidentului revin neîncetat în scrierile lui Abellio. Mai întâi, fiindcă însăşi noţiunea de decadenţă i se pare acestuia falsă; apoi, fiindcă Occidentul mai are încă de jucat un rol esenţial în istoria omenirii. „E prea facil să se acuze lumea modernă. Această atitudine e generată de o anumită lene sau, mai exact, de o deficienţă a acelei înţelegeri despre care tocmai se pretinde că e apărată" (*PG*, p. 92). În *Cahier de L'Herne*, George Laffly a notat că Abellio „se desparte de esoterism" în legătură cu un punct esenţial, atunci când refuză să vorbească de decadenţă (*CH*, p. 325; ar trebui să se precizeze de care esoterism e vorba, fiindcă uneori există tendinţa de a extinde la ansamblul esoterismului occidental, de la *Corpus Hermeticum* până în prezent, puncte de vedere proprii unei forme de esoterism apărute spre sfârşitul secolului al XIX-lea). E sigur că pentru Abellio nu există nici o epocă neagră – sau cel puţin că aceasta nu înseamnă revenire la haos sau la descompunere. Ceea ce alţii numesc decadenţă, Abellio integrează, citându-l bucuros pe Husserl: „Orice epocă, în funcţie de vocaţia ei, e o mare epocă" – şi chiar pe Kafka: „Dacă vrei să distrugi lumea, întăreşte lumea" (*PG*, p. 145). Noţiunea, mai cu seamă, i se pare simplistă; nu este oare orice epocă „întotdeauna, într-un sens, ca apogeul unui anumit lucru?" (*PG*, p. 50).

Orice epocă, dar şi orice civilizaţie, iar în această privinţă preferinţele lui Abellio se îndreaptă spre cea occidentală. Am văzut că pentru el „poarta de intrare" fusese esoterismul creştin. Sub influenţa lui Pierre de Combas a învăţat să „clarifice", să „clasifice", să

facă „joncțiunea cu curentul tradițional al esoterismului în întregul său, ceea ce nu m-a împiedicat să rămân întotdeauna pe un făgaș foarte occidental!" (*PG*, pp. 130 sq.). „Nu-mi face nici o plăcere – mai spune el – să aud [...] că Occidentul e o nimica toată, iar știința occidentală o iluzie sau un pericol" (*PG*, p. 144). „Suntem occidentali – scrie el în 1954 –, ceea ce înseamnă că acceptăm și ne asumăm această coborâre în materie care este tocmai condiția înălțării conștiinței, și care e mijlocul necesar al oricărei realizări umane" (*CH*, p. 376). E vorba de „a găsi o yoga occidentală cu adevărat integrantă, prin intermediul căreia toate corpurile să urce împreună. Această misiune este misiunea noastră istorică. Ea este suprema vocație a Occidentului" (*CH*, p. 377). La acest sfârșit de ciclu istoric, care ne face să intrăm într-o fază de dezocultare a tradiției ascunse, Occidentul trebuie să dețină într-adevăr un rol de frunte, să acorde deplină încredere vocației sale fundamentale pentru raționalitate. De aceea problema-cheie a esoterismului este „sfârșitul" (și totdată „scopul") său; adică transfigurarea lumii în om (*FE*, p. 10). Raționalitate, nu raționalism; e necesar să se reabiliteze rațiunea occidentală ca instrument al cunoașterii, „într-un anumit moment al ascensiunii sale gnostice", altfel spus, ca instrument dialectic – și asta e aproape ceea ce susținea deja Rudolf Steiner (*FE*, pp. 61 și 66). Astăzi, occidentalii sunt cei mai în măsură să deslușească toate textele vechi și tradiționale și să le trăiască, tocmai pentru că, prin propria lor geneză de occidentali, ei sunt capabili să le reconstituie în mod dialectic. „Occidentalul recreează totul, chiar dacă nu știe" (*PG*, p. 147).

Un surprinzător rezumat al genezei Occidentului, deci a esoterismului occidental, ni-l prezintă pe acesta ca o desfășurare în trei faze. Mai întâi, de la început până la Renaștere inclusiv, „confuzia placentară": aflat încă în formare, Occidentul se hrănește cu tutorii săi greci și ebraici. Apoi, *tabula rasa* carteziană, știința „separată" lucrând pe fenomene fizice izolabile și inventariindu-le. În sfârșit, reintegrarea metafizicii ca experiență existențială a realității globale; această a treia fază va fi „reinserarea subiectivității transcendentale în edificiul științelor" – și parvenirea filozofiei la rangul de știință exactă (*FE*, pp. 73-80).

Abellio şi apropiaţii săi

Rareori îl auzim pe Abellio invocând un autor vechi ca autoritate sau sursă de cunoaştere autentică. În afara câtorva aluzii la Meister Eckhart sau la Sfântul Bonaventura, modelele sau suporturile de meditaţie pe care le propune sunt întotdeauna texte, sau ansambluri, anonime şi structurate: Yi Jing, Tarotul, sefiroţii Cabalei... Înţelegem repede de ce, şi totodată motivul subiacent care face din el un marginal printre marii reprezentanţi ai esoterismului occidental. Să luăm exemplul lui Louis-Claude de Saint-Martin: s-ar fi putut crede că Abellio i-ar fi studiat îndeaproape aritmologia; acest autor a fost primul nostru subiect de discuţie şi îmi amintesc de uimirea mea în faţa lipsei de interes manifestate de Abellio în legătură cu Filozoful necunoscut. Ceva mai târziu, într-o lucrare, el repeta ceea ce-l auzisem spunând cu acel prilej: „Numerele izolate îl preocupă [pe Saint-Martin] mai mult decât structurile genetice din care sunt luate" (*FE*, p. 42). Prea puţină pasiune pentru autorii consideraţi în originalitatea lor, prea puţină sensibilitate, după toate aparenţele, pentru specificul unei epoci, pentru aspectul estetic sau „culoarea locală" a locurilor esoterismului. Nu prea ni-l închipuim pe Abellio contemplând, doar de plăcere, gravurile alchimice baroce din secolul al XVII-lea; dacă va fi putut să mediteze asupra acestui gen de operă, avem sentimentul că va fi făcut-o pentru a-i desluşi structurile şi a le abandona de îndată ce le va fi descoperit. În schimb, constatăm la el un interes pronunţat pentru preceptele sau citatele cu valoare iluminativă sau cu bătaie universală. Patru dintre acestea sunt preferate: „Studiul Legii e cel ce susţine lumea." „Nu fiindcă se întâlnesc doi nori izbucneşte fulgerul, ci pentru ca fulgerul să izbucnească se întâlnesc doi nori." „Nu faptele noastre sunt cele ce ne sanctifică, noi suntem cei ce sanctificăm faptele noastre" (Meister Eckhart). „Slava lui Dumnezeu este să ascundă lucrurile, iar mărirea regilor e să le cerceteze cu de-amănuntul" (Pilde, 25, 2).

Dar să revenim la gânditorii modernităţii. De care dintre contemporanii săi ar părea mai apropiat Abellio, în afară de Husserl? În nici un caz de André Breton, deşi el e cel care l-a făcut să-i descopere pe Hegel şi Freud, şi „în pofida unei experienţe suprarealiste

personale prin intermediul scrierii automate" care a durat patru ani (*PG*, p. 35). Experienţa suprarealistă e situabilă şi situată în structura absolută: pe de-a-ntregul în linia verticală inferioară a sferei. Ne-am gândi mai degrabă la Carl Gustav Jung, la Mircea Eliade, la Stéphane Lupasco. Spre deosebire de Freud, notează Abellio, Jung măcar a presimţit „sfericitatea" omului, ca şi Adler, de altfel (*SA*, p. 293) –, dar el rămâne un om al „fazei a doua" (cf. *supra*) prin pozitivismul său, pe care-l împărtăşeşte cu Karl Marx şi Sigmund Freud. Căci Jung îşi „inventariază" arhetipurile, după cum Freud îşi inventariază complexele şi simbolurile, „fiecare individ aflându-se astfel constituit artificial într-un sistem închis, dar repetitiv, ce ţine de obiectivitatea unui cod de interpretare, după cum se cuvine ştiinţelor" – în timp ce pentru Abellio această dezmembrare a globalităţii psihice universale nu este admisibilă, la rigoare, decât pentru bolnavi. Nici o adevărată dialectică ascendentă nu vine în acest caz să organizeze şi să anihileze structurile psihice ale experienţei vii a informului. Desigur, orientarea jungiană nu e reducţionistă, e „amplificatoare"; dar pentru Abellio acest lucru nu înseamnă prea mult, dat fiind că ea rămâne în multiplicitate, nu se deschide decât pe orizontală (*FE*, pp. 73 sq.). Jung trece milimetric pe lângă cunoaşterea gnostică; dar pentru ca un raport simbolic să se deschidă în mod real la aceasta, el trebuie să fie considerat ca emergenţa vizibilă a unei proporţii ascunse, adică a unui raport de raporturi – materialul de bază al gnozei nefiind, subliniază insistent Abellio, raportul, ci proporţia, *i.e.* cuaternitatea (*FE*, pp. 80 sq.). Şi nu încape îndoială că există mai multă asemănare între cuaternitatea în viziunea lui Jung şi cuaternitatea în viziunea lui Abellio decât acesta din urmă vrea să spună sau să admită. Dar atunci când notează că al patrulea element, feminin, pe care Jung îl adaugă Trinităţii rămâne linear, prea puţin genetic, Abellio face trimitere, în mod mai mult sau mai puţin explicit, la structura sa absolută: Tată-Mamă corespunde cuaternităţii de bază, orizontale, iar Fiul – înălţare, întrupare – corespunde axei verticale. Sfera în întregime corespunde *Ungrund*-ului, *En-Soph*-ului sau Deităţii (*FE*, pp. 90 sq.).

Fapt este că Abellio şi Jung au fost întotdeauna deschişi la modernitate. Dacă împărtăşim atitudinea lor de deschidere faţă

de lume şi de cercetarea intelectuală, vom admite împreună cu J. Largeault că esoterismul „nu poate decât să facă obiectul aceluiaşi efort de istorializare căruia trebuie să-i supunem toate celelalte fapte ale istoriei. Altfel, şi dacă nu este înţeles în acest fel, el apare ca o negare a originalităţii Occidentului." Esoterismul ia prea des „aspectul unei învieri prohibitive a unor reprezentări reificate" (*CH*, pp. 382 sq.). Cu toate acestea, Abellio regretă că majoritatea esoteriştilor sunt „erudiţi, nu filozofi" (*SA*, p. 18). Eclectismul său, trăsătură atât de comună la esoteriştii occidentali, se însoţeşte cu o mare severitate faţă de cercetătorii în domeniul simbolismului, faţă de aproape toţi cei ce studiază numinosul sau sacrul. Nu putem scăpa de impresia că Mircea Eliade trece aici drept ţintă permanentă şi implicită. Simboluri, mituri, arhetipuri „au devenit domeniul preferat de explorare al unei noi categorii de profesori zişi de *ştiinţe umaniste*. Cum era de aşteptat, se constată, din nefericire, că se rămâne astfel la nivelul învăţământului, cu circumstanţa agravantă şi alibiul unei erudiţii de-a dreptul sufocante". Sufocante, şi chiar regresive – împingând înspre partea de dincoace, nu înspre cea de dincolo, a cunoaşterii. Nu este căutuşi de puţin nevoie de prea multă erudiţie: ideograme precum crucea, arborele sefirotic, Yi Jing, pun, în privinţa înţelegerii lor, „o problemă de genul tot sau nimic, deosebit de pretenţioasă" (*CH*, p. 135). Se ştie că Mircea Eliade insistă asupra necesităţii, pentru omul din ziua de azi, de a parcurge calea cărţii, a culturii, dacă vrea să se iniţieze. Abellio însă, deşi aproape la fel de eclectic, face cu mai multă grijă – şi fără îndoială în mod excesiv – distincţie între, pe de o parte, modul fundamental „diferit" de existenţă pe care îl implică esoterismul tradiţional şi, pe de altă parte, erudiţie – sau, după cum vără în mod curios în aceeaşi oală, ocultism, considerat aici ca practica lipsită de parapetele intelectuale şi spirituale ale doctrinei (*FE*, p. 12).

În sfârşit, este instructiv să comparăm structura absolută a lui Abellio cu ceea ce, la Stéphane Lupasco, ţine loc de o asemenea structură – pe care însă Lupasco nu a numit-o niciodată astfel. În *Cahier de l'Herne* consacrat lui Abellio, Marc Beigbeder şi-a asumat cu plăcere sarcina de a efectua această comparaţie. Interesul ei constă, în parte, în faptul că poate exista *organon*, „axiomatică"

sau „structură absolută" fără ca autorul să vorbească sau să se refere câtuşi de puţin la esoterism, ceea ce este cazul la Lupasco, după exemplul atâtor *Naturphilosophen* ai Germaniei romantice. Ca şi Lupasco, aceştia sunt lesne recuperaţi – pe bună dreptate – de către esoerişti în virtutea sistemelor lor deschise. Asemănările dintre Abellio şi Lupasco sunt izbitoare: un fel de „conştiinţă a conştiinţei" este terminusul operaţiei; amândoi au nevoie de o topologie care să fie cinematică, adică „intensificatoare", cum spune Abellio; şi un sistem, şi celălalt pot să integreze totul, în mod totalizant – nu totalitar –, chiar dacă Lupasco însuşi nu-l foloseşte pe al său pentru a integra toate domeniile posibile – ceea ce, prin propria sa operă, Marc Beigbeder a încercat să realizeze în locul său. Dincolo de tehnica de lucru, specificitatea şi a unuia, şi a celuilalt *organon* pare a fi de natură religioasă – în cele două sensuri etimologice – sau gnostică. Abellio pare să-l construiască pe al său pornind de la o tradiţie anterioară lui, ceea ce nu e cazul la Lupasco. Pe de altă parte, el se plasează în punctul de vedere al spiritului, al gnozei înseşi, în timp ce Lupasco se „prezintă" în mod obiectivist (*CH*, p. 286). Lupasco ar vorbi doar de educaţie, Abellio insistă asupra transfigurării. Abellio, a observat tot Beigbeder, ar da gnosticului ceea ce Lupasco ar da mai degrabă misticului, deşi aceşti termeni nu sunt permutabili de la un sistem la celălalt (*CH*, p. 296). Dacă pentru amândoi conştiinţa conştiinţei este o capturare creatoare şi vitalizantă a contradicţiilor, acestea nu pot niciodată, în opinia lui Lupasco, să dispară cu totul, în vreme ce transfigurarea abelliană implică ceea ce am fi tentaţi să numim o *Aufhebung* a lor, pentru că Abellio tinde să valorizeze mai mult susul decât josul în sfera structurii sale absolute; ca Platon, el preferă Unul multiplului – în timp ce pentru Lupasco valoarea amândurora e egală, iar lui pesemne că nu i-ar spune mare lucru deosebirea calitativă dintre emisfera de sus şi cea de jos din structura absolută abelliană. Fapt este că la ora actuală nu se observă la noi, remarcă Beigbeder, grile universale de interpretare – adică grile având ambiţia să explice totul – „care să aibă atâta capacitate sau atâta posibilitate de integrare, de departe, ca acestea două" (*CH*, p. 285).

III. CONTRIBUȚIA ESOTERICĂ SPECIFICĂ A LUI RAYMOND ABELLIO

Fenomenologie și structură absolută

„Inițial – îi mărturisește Abellio Mariei-Thérèse de Brosses – m-am interesat de fenomenologie pentru că voiam să demonstrez esoterismul" (*PG*, p. 141). Întâlnirea a fost o dragoste de la prima vedere, care a devenit statornică. Între marii esoteriști, Abellio este singurul care aproape că pune semnul egalității între gnoză și fenomenologie. Prin ivirea sa bruscă în secolul XX, afirmă el, fenomenologia transcendentă din Occident „marchează în domeniul transmisiei inițiatice o schimbare revoluționară decisivă, din același motiv pentru care apariția lui Cristos, punând în locul vechii religii a paternității o religie a fraternității, a deschis, în același Occident, posibilitatea accesului la libertate al oricărui individ" (*CH*, p. 134). Am fi tentați să-l considerăm pe Abellio, în acest caz, ca pe un Sfânt Pavel care nu va fi reușit încă să mobilizeze mulțimile. E adevărat că deși a fost, în felul său, purtătorul de cuvânt al lui Husserl, el s-a comportat ca un discipol independent și original; și, probabil, s-ar putea spune la fel de bine că Husserl a fost Ioan Botezătorul său.

Adesea, când Abellio vorbește de fenomenologie ne vine în gând învățătura lui Hermes Trismegistul, căci, într-adevăr, în ambele cazuri e vorba de interiorizarea lumii în mintea noastră. Lui Abellio îi place să reamintească noțiunea de „rațiune activă și creatoare" la Meister Eckhart, și pe cea de *intellectus* – diferită de *ratio*, situată mai jos – la Nicolaus Cusanus; el vrea să pună rațiunea naturală (mentală) în raport dialectic cu *intellectus* (rațiunea transcendentală, supramentalul), adică să treacă de la Descartes la Husserl profitând de Descartes (nu-și intitulează și Husserl una dintre scrierile sale majore *Meditații carteziene*?). Abellio merge până la a afirma că Husserl recucerește unitatea pierdută la izgonirea din Eden, că al său *Nous* transcendental împlinește filozofia Occidentului și că lumea „intră astfel într-o perioadă de reintegrare" (*FE*, pp. 70 sqq.).

Pentru a-l trece pe Husserl de la filozofie la esoterism, lui Abellio i-a fost suficient să-l corecteze uşor. Husserl înţelesese că orice conştiinţă este intenţională – adică are un obiect –, dar această fenomenologie rămăsese statică; îi revenea lui Abellio să declare posibilă o fenomenologie genetică şi să examineze, pe lângă intenţionalitatea conştiinţei, puterea sa de intensificare de sine şi de transfigurare a lucrurilor dincolo de ele însele. Ajuns în acest punct, Abellio pretinde că nu s-a abătut de la linia „raţiunii", ci tocmai pe această linie înţelege, cum o făcuse ceva mai timid Husserl, să depăşească raţiunea însăşi şi să proiecteze dincolo de logica „naturală" o logică transcendentală care se alătură fără prea multă greutate esoterismului, până într-atât încât ajunge să se confunde cu el; logică transcendentală care, ne spune el, nu se deosebeşte „cu nimic" de supranaturalul lui Aurobindo sau de intuiţia iluminatoare de care vorbeşte Guénon (*FE*, p. 61).

Acestei intuiţii iniţiale, verificată, mereu relansată şi devenită exerciţiu permanent, *organon* de lucru în toate domeniile, să-i adăugăm, pentru a încerca să discernem imaginarul abellian, imaginea sferei. Că structura absolută este o sferă pare a se înţelege de la sine, o dată ce se cunoaşte această structură; cu toate acestea, sfera rămâne obsesia lui Abellio, fie şi doar ca radicală portiţă de scăpare din linearitatea indefinită. „Realitatea e sferică, fraza este lineară" (*PG*, p. 83). Limbajul e de asemeni linear, în sensul că se desfăşoară în timp; de aceea, spune Abellio, „am devenit structuralist, în fond, pentru a încerca să domin timpul şi să distrug această linearitate" (*PG*, p. 76). Evocare ce s-ar putea completa cu o schemă susceptibilă să clarifice sau să corecteze acea impresie de abstracţie pe care o resimte orice nou cititor al lui Abellio: să ne închipuim două domenii eterogene, reprezentate de două coloane; una, cea a ideogramelor, a structurilor şi a numerelor; cealaltă, a imaginilor şi a sunetelor. Între acestea două să ne imaginăm o a treia, loc de trecere, cea a alfabetului, a cuvintelor, a limbajului. Pentru Abellio e întotdeauna vorba de a căuta şi urma căile sau procesele care duc la prima coloană. „Relaţiile dintre termeni sunt mai importante decât termenii", repetă el cu plăcere; în acest sens e structuralist. Dar structuralismul abellian, care descoperă că arbitrariul semnului e de esenţă homosexuală prin nepotrivirea dintre limbaj şi real, ajunge

la o transfigurare, o experienţă gnostică diferită, prin natura ei, de intelectualismul abstract al majorităţii antropologilor şi lingviştilor situaţi pe această orbită structuralistă. Abellio nu se înscrie însă nici în curentul structuralismului figurativ, nici în cel al mitanalizei al cărei pionier a fost Gilbert Durand, căci nu-l interesează nici „figurativul", nici mitul. Acest ultim curent pare încă prea simbolist sau poetic, insuficient de gnostic pentru Abellio, care nu încetează să repete că simbolurile trebuie introduse în structuri nu numai pentru a le reuni, ci, în cele din urmă, pentru a le da la o parte (*PG*, p. 144).

Nici doar formalistă, nici figurativă, această axiomatică ocupă un loc original şi incomod în ştiinţele umaniste; de aceea nu-i de mirare că Abellio are încă atât de puţini discipoli. El îi interesează pe formalişti atunci când afirmă, de pildă, că „formalizarea matematică" va determina ştiinţa să facă un salt înainte mult mai important decât cele care au marcat epoca lui Copernic. Sau când repetă că lumea noastră nu e decât un suport, şi că „fundamentală este cerinţa de raţionalitate". Dar îi nelinişteşte când asimilează această raţionalitate cu lumea interioară şi când adăugă faptul că orice structuralism rămâne dincoace de un proiect care e cel al gnozei (*CH*, p. 135). *La Structure absolue* îi interesează pe esoterişti în primul rând pentru că ea conţine referiri la „Tradiţie"; într-adevăr, cartea impune artei un rol proeminent, dar bine situat sau controlat prin aceea că ea trebuie să rezulte întotdeauna din amestecul unei intensităţi şi al unei amplitudini (cf. cei doi vectori verticali din sfera structurii absolute); or, în ziua de azi se pune intensitatea în slujba amplitudinii şi nu invers, diagnostic ce nu poate decât să se alăture celui al tradiţionaliştilor în materie de artă. Cu toate acestea, Abellio are grijă să precizeze că *La Structure absolue* nu este o lucrare de esoterism, ci „din contra", întrucât referirile la „Tradiţie" din cuprinsul ei nu sunt dovezi ale tezei sale, ci ilustrări ale acesteia. Cu mult înaintea publicării acestei cărţi, încă din 1951, Abellio scria: „Această nevoie de rigoare care a pus stăpânire pe mine în urma experienţei mele de esoterist şi a facilităţilor pe care ea şi le oferea mă readuce la filozofie şi la ştiinţe" (*CH*, p. 340). Refuzul său de a cinsti vechimea de dragul vechimii, de a se interesa de filiaţie sau de glosele hermeneutizante sedimentate de-a

lungul veacurilor are de ce să nu fie pe placul susținătorilor unui esoterism preocupat să-şi afirme specificitatea „tradiţională". Căci pentru Abellio vechimea şi valoarea intrinsecă a unor „texte obscure" ca *Sefer Yeţira* şi *Zoharul* nu sunt legate într-atât de „dovezi externe" cât de posibilitatea unor interpretări „dezocultante" ale acestor texte înseşi, „adică de o actualizare care să scoată în evidenţă caracterul lor criptografic mai mult sau mai puţin puternic concertat" (*SI*, p. 167).

Cheia propusă aici nu este dintre acelea despre care se învaţă în Cabală şi nici, la un mod mai general, în exegeza iudeo-creştină. Unui iezuit care îi reproşa că nesocoteşte două mii de ani de exegeză creştină, Abellio i-a răspuns: „Nu nesocotesc nimic!" Şi are dreptate, desigur, în măsura în care discursul său se situează în marginea exegezei. Căci nu aceasta îl interesează, ci textul însuşi, reîntoarcerea la text. Abellio e un fel de protestant al esoterismului. Un protestantism în acelaşi timp dezabuzat şi vesel, căci „consecinţa imediată a structurii absolute este că există ceva pozitiv pretutindeni", astfel încât nu mai e posibilă nici o judecată de valoare (*Approches*, p. 18). Fascinaţia „trebuie să devină transfigurare" (sau comuniune), sarcină mereu reluată, la nesfârşit, dar care ne deschide un fel de Paradis.

Interdependenţă universală şi dragoste

Un Paradis gnostic, dar fără îngeri, fără spirite intermediare. Un Eden al cărui nume este „interdependenţă universală", termen făcut parcă anume pentru a reţine atenţia esoteriştilor, care regăsesc în această sintagmă, ca şi în conţinutul pe care i-l dă Abellio, noţiunea de imbricaţii analogice universale. E vorba de o doctrină a totalităţii: „...corpul, sufletul şi spiritul sunt imbricate laolaltă, obiectul este dizolvat şi transfigurat în subiect" (*FE*, p. 16). Spre deosebire de esoterism, această interdependenţă nu face nici o distincţie între un microcosmos şi un macrocosmos, căci pentru Abellio totul s-ar petrece mai degrabă înăuntrul unuia şi aceluiaşi „cosmos". Dar esoteriştii pot să-i fie recunoscători pentru faptul că reia filozofia de unde o lăsase Descartes: „Descartes cerea enumerări complete.

Astăzi, să cerem corelații complete" (*Approches*, p. 52). Și pentru că îl consideră pe Leibniz prea timid pe terenul care le aparține: acest filozof, probabil ultimul dintre cei mari din Occident care voiau ca filozofia să rămână slujitoarea teologiei, nu a propus totuși, cu a sa simpatie universală a monadelor, decât un postulat greoi, care rămâne dincoace de cel al interdependenței universale (*CH*, p. 301). La drept vorbind, acesta din urmă dă impresia de a corecta ceea ce structura absolută ar avea puțin cam îndepărtat de uman: el este „singurul temei *religios* al oricărei vieți" (*Approches*, p. 249). El ar servi drept corectiv, pentru gândirea din epoca noastră, insuficientei concepții sartriene despre conștiință ca formă goală și necomunicantă, precum și negării de către ea a Eului transcendental. În plus, el prezintă avantajul de a rezolva problemele iritante și mereu prost puse ale Răului și Libertății (*Approches*, p. 248), deoarece conferă sensul lor deplin Sinelui vedantiștilor, dar și reversibilității meritelor și comuniunii sfinților creștinătății. Nu e vorba deloc, insistă Abellio, de un joc intelectual, ci de un fapt care implică o „exigentă *întrupare*". Ca atare, fericirea și nefericirea „nu ne sunt date decât pentru a se clarifica una prin cealaltă": Răul e primejdie de a cădea în păcat numai pentru cel care primește în mod egoist Binele ce i-a fost oferit (*SI*, pp. 368 sq.). Se vede aici raportul cu gnoza de tip occidental: „Sfârșitul omului se află în comuniune, nu în contopire" – și atunci mistica poate deveni gnoză.

Cine spune întrupare și comuniune, spune totodată fraternitate și dragoste. Avem impresia că Abellio se străduiește mult să corecteze ceea ce în sistemul său totalizant ar putea fi – și este, de fapt – abstract și insuficient de uman în ochii multor cititori. Nu prea se găsesc la el evocări spontane ale caracterului eminamente neînlocuibil și specific al fiecărei ființe umane sau al oricărei iubiri adevărate între două ființe, iar durata acesteia nu contează prea mult pentru el; cu toate acestea, se cunoaște și în ce măsură a știut să rămână un om al epocii sale, interesat de problemele comune nouă, tuturor, în orice domeniu, fără a exclude nici unul din preocupările și reflecțiile sale. Criticându-i pe susținătorii „Tradiției" de tip guénonian, el scrie: „S-ar zice că problemele capitale ale epocii noastre nu-i interesează, problema Femeii, de pildă, sau a cuplului". Astfel, Julius Evola nu pune problema femeii în dialectica sa;

la el nu prea se vede vreo aplicare posibilă a teoriilor sale la minţile şi trupurile din ziua de azi (*PG*, p. 146).

Este cu neputinţă aşadar să se nege locul esenţial deţinut de concreteţea vie în gândirea abelliană. Este cu neputinţă să se vorbească, în legătură cu aceasta, de idealism absolut, şi asta pentru mai multe dintre motivele deja amintite, dar şi pentru că Abellio arată că expansiunea Eului în *Nous* şi în Sine trece mai întâi şi mai scurt prin comuniunea acestei prime totalităţi care este cuplul bărbat-femeie, de unde importanţa dragostei fizice pentru mulţi gnostici (*SI*, p. 357). Totuşi acest cuplu, chiar şi când e reuşit, n-ar trebui să fie, crede el, decât o trecere către un plan superior, cel căruia Abellio nu şovăie să-i atribuie numele pe care i-l dau teozofii tradiţionali: Sophia. „Sensul dragostei este de a edifica înăuntrul nostru fiinţa însăşi a dragostei, adică acea cunoaştere impersonală care este în mod tradiţional Sophia, fiinţa însăşi a feminităţii", explică el într-un pasaj pe care ar fi trebuit să-l putem reproduce aici în întregime (*PG*, pp. 98 sq.).

PERSPECTIVE

Viaţa şi gândirea lui Raymond Abellio se înscriu în istoria esoterismului occidental – aşa cum e înţeles acesta în lucrarea de faţă – prin prezenţa celor patru elemente constitutive ale acestei forme de gândire (şi anume: teoria corespondenţelor, ideea de Natură vie, de imaginaţie activă şi de transmutaţie – cf. *supra*, „Cuvânt înainte"). Dar acestora li se pot adăuga câteva particularităţi care se raportează la ele şi le completează, ca iluminarea din primăvara lui 1946, întâlnirea cu Pierre de Combas, nevoia reînnoită de a alcătui mici grupuri de cercetători, interesul pentru corpusuri referenţiale în mod deosebit prielnice exegezei, predilecţia marcată pentru astrologie, *interiorizarea* de tip gnostic, antidualismul ontologic, primatul gnozei asupra misticii şi eclectismul, atât de caracteristic şi el multor curente esoterice moderne.

Dar acest eclectism, care înseamnă deschidere faţă de lume – deschidere activă, creatoare, faţă de toate componentele lumii

moderne şi ale istoriei –, ca şi faptul că Abellio se situează mult mai aproape de Occident decât de Extremul Orient, sunt lucruri care pun probleme în opinia anumitor puriști ai „Tradiției". În *Căi de acces la esoterismul occidental I* (pp. 36-50), am considerat că pot distinge trei orientări pe care par să le urmeze cei care, în prezent, se proclamă susținători ai acestei „Tradiții". Mai întâi, o cale puristă, „severă", elitistă – de tip guénonian; apoi, o cale mai eclectică, dar orientată totuşi spre anumite forme de perenialism; în fine, o cale denumită metaforic „alchimică": ceea ce reprezentanții săi critică sau condamnă nu este însă negat sau refulat, ci reprezintă materialul necesar unei transmutații. Abellio se înscrie în această a treia cale; el îi reaminteşte Occidentului vocațiile sale spirituale şi specifice într-o lume care nu este neapărat mult mai rea acum decât într-un trecut îndepărtat. Fie şi numai din acest motiv el n-ar putea fi guénonian, pe lângă faptul că gândirea lui Guénon nu i se pare destul de dialectizată. Chiar şi personalitatea celor doi maeştri ai lui Abellio ține de eclectismul constitutiv al temperamentului său şi reprezentativ pentru deschiderea sa la modernitate: pe de o parte, un inițiat francez neopitagoreic şi obscur, care nu-i datorează decât discipolului său faptul de a nu fi fost cu totul dat uitării; pe de altă parte, unul dintre cele mai mari nume ale filozofiei germane.

Aceste două adjective („german" şi „modern") ar fi fost de-ajuns probabil pentru a trezi neîncrederea unui René Guénon. De aceea opera abelliană prezintă mai multe afinități cu alte tipuri de gândire decât guénonismul şi care nu sunt câtuşi de puțin de natură esoterică. De bună seamă că nu întâmplarea, ci una dintre cele mai semnificative întâlniri a făcut ca ea să înceapă a-şi răspândi întreaga strălucire în momentul în care a fost publicată *La Structure absolue* (1965), adică în ajunul modei structuralismului în Franța. Faptul că această operă e un loc de întâlnire între curentul structuralist şi esoterism nu este nici el prea surprinzător: diverse scheme „absolute" sau structuri abstracte cu pretenții universaliste, prezentate drept chei de unificare a tuturor domeniilor cunoaşterii, jalonează istoria esoterismului occidental, chiar dacă au drept autori gânditori atât de diferiți precum Ramón Llull, Höné Wronski, Saint-Yves d'Alveydre sau pe unii filozofi ai Naturii germani. În mod inevitabil,

se pare, astfel de proiecte sunt impregnate de subiectivitate. Ele se deosebesc unele de altele până într-atât încât devin ireconciliabile. Poate că nu există structură „absolută" de vreme ce există mai multe. Dar eficacitatea operatorie a fiecăreia poate fi oricând pusă la încercare şi se întâmplă rareori ca această experienţă să nu stimuleze reflecţia, să nu provoace apariţia în mintea noastră a unor noi relaţii, neaşteptate, câteodată convingătoare, între niveluri de realitate diferite. Esoterice sau nu, aceste instrumente de cunoaştere au pretenţia de a fi folositoare oricăror ştiinţe, „umaniste" sau „exacte" – căci ele şi le însuşesc pe toate.

Abellio va fi contribuit, în orice caz, la deschiderea ştiinţelor umaniste şi a epistemologiei faţă de corpusul esoteric. Procesul de însuşire a acestuia de către ştiinţele umaniste se declanşase deja înainte de Abellio – de pildă, în psihologia analitică a lui Carl Gustav Jung, încă din anii treizeci, iar mai târziu, în opera anumitor antropologi, ca Mircea Eliade. În sfârşit, la vremea la care apare *La Structure absolue*, se recunoaşte deja de câtva timp ca de la sine înţeles faptul că acest corpus face parte integrantă din cercetările asupra Imaginarului de felul celor cărora, începând din anii cincizeci, Gilbert Durand le-a prezentat domeniul şi le-a furnizat primele metode. Dacă e limpede că aceste trei exemple, dar mai cu seamă primul şi al treilea, ilustrează un mod de reflecţie nu lipsit de formalizare, trebuie spus în schimb că fiecare dintre cele trei manifestă, în felul său, o înclinaţie pronunţată pentru concret, pentru figurativ, fiecărui fenomen studiat recunoscându-i-se un caracter de ireductibilă unicitate, în timp ce la Abellio tinde să prevaleze întotdeauna intelectul pur. De aceea Abellio îi reproşează lui Jung faptul că inventariază, în loc să integreze; am fi tentaţi să-i replicăm că inventarierea nu elimină neapărat carnea şi sângele, icoana vie, pe când transfigurarea abelliană ar da mai degrabă impresia că uneori le văduveşte de ele.

În mod corolar, ar fi instructiv să ne întrebăm asupra naturii interesului pe care o minte ca a lui Abellio poate să-l manifeste faţă de nişte „ştiinţe" ca alchimia sau astrologia. În ocurenţă, această întrebare reliefează o componentă esenţială a gândirii abelliene: nu alchimia îi reţine atenţia, ci mai degrabă astrologia. Trăsătura este semnificativă. Într-adevăr, aşa cum e posibil – şi el ne arată acest

lucru – să se distingă metodologic două forme de temperament, cel mistic şi cel gnostic, tot aşa experienţa pare să demonstreze că în interiorul celei de-a doua e posibilă o altă distincţie, în funcţie de felul în care se pune accentul fie pe o interdependenţă armonică şi sincronică – din care diacronicul nu este, evident, exclus –, fie pe o devenire de tip transmutaţionist. În primul caz, Eul tinde să se dizolve într-o reţea interrelaţională de corespondenţe, în timp ce în al doilea el s-ar afirma mai degrabă – ca Eu, nu ca Ego – prin intermediul unei serii de încercări dramatice a căror succesiune metacronologică are mai multă importanţă decât „comprehensiunea", chiar luând acest cuvânt în sensul husserlo-abellian. Structura absolută transformă datul natural şi uman parcă în mod direct, ea îl transfigurează în lumină incandescentă, însă fără a-l angaja pe traseul iniţiatic al eroului poveştilor şi miturilor – cu toate că viaţa autorului nostru a fost un aspru traseu de luptător. Ar mai rămâne de ştiut până la ce punct acest transformator de energie care e sfera abelliană cu şase ramuri nu incinerează uneori mai mult decât transmută, şi dacă această gnoză transfiguratoare permite să se facă în mod legitim economie de transmutaţie. Într-un cuvânt: poate exista totuşi transfigurare fără a se trece printr-un proces de tip „alchimic"? Desigur, interiorizarea este într-adevăr un proces fundamental al hermetismului – în sensul alexandrin –, dar cuvântul „hermetism" face de asemenea trimitere, în polisemia sa, la noţiunea de corp subtil, de a doua naştere, de reintegrare.

Iată de ce îl vedem, parcă în mod paradoxal, pe Abellio alăturându-i-se lui Guénon prin dezinteresul său – mai puţin pronunţat totuşi decât la Guénon – faţă de teozofia germanică, de tip böhmean, gichtelian, baaderian, sau franceză, de tip saint-martinian. Zadarnic am căuta la el o reală dovadă de admiraţie pentru autori care au ilustrat această formă de „tradiţie" şi chiar forme învecinate: nu este menţionat decât Sfântul Bonaventura, fără prea multe comentarii; şi dacă numele lui Meister Eckhart, a cărui alegere sub pana lui Abellio şi în ale sale *Entretiens* este deja semnificativă, figurează pe alocuri, este doar pentru două sau trei fraze ale dominicanului, mereu aceleaşi. Admiraţia sa şi opţiunile sale se îndreaptă de preferinţă spre texte anonime, structurate chiar prin

natura lor, purtând văluri pe care el trebuie să le îndepărteze pentru a pătrunde şi a învăpăia într-o izbucnire de lumină structura pe care o ascund. Dar aici nu încape nici un fel de hermeneutică amoroasă. Şi s-ar putea ca *Mysterium Magnum* al lui Böhme sau *Aurora* sa să se arate refractare la logosul abellian – ca şi *Zoharul*, Biblia (care este poate un document cifrat, dar cu siguranţă şi altceva) şi acel Tarot despre care ne vorbeşte atât de bucuros.

Abellio nu are nici o predilecţie pentru miturile întemeietoare sau de origine. Astrologia, Yi Jing, Tarotul îi captivează şi îi stimulează în mai mare măsură cugetul decât misterele căderii şi ale reintegrării. Ba mai mult, demersul său ar fi „sfârşitul" nu doar al esoterismului, ci chiar şi al hermeneuticii, în măsura în care el nu pare să admită că *bātin*-ul – cavernă, matrice sau realitate ascunsă – se derobează neîncetat de la percepţia noastră „absolută". Această derobare există totuşi, pentru că miturile sunt interminabile şi pentru că, mai degrabă decât de a le „capta", e vorba, în esoterismul occidental de tip teozofic, de a ne lăsa purtaţi de ele pentru a face să ţâşnească din adâncul lor, prin exercitarea unei imaginaţii active, străluciri mereu reînnoite. Cel puţin acest „sfârşit" abellian al esoterismului va fi avut funcţia de a ajuta spiritele mai puţin exigente, insuficient de riguroase, să nu cedeze fascinaţiei, acest obstacol în calea unei admiraţii, a unei iubiri, a unei cunoaşteri autentice.

BCU IAŞI/CENTRAL

GHID BIBLIOGRAFIC PENTRU CERCETARE PÂNĂ ÎN ANUL 1999

Această bibliografie pretinde doar să slujească drept ghid. Ea se limitează în principal la lucrări istorice şi critice serioase, reprezentative pentru cercetare. Pentru a nu îngreuna volumul de faţă, a trebuit să omitem lucrările esoteriştilor înşişi, inclusiv pe ale celor mai importanţi dintre ei, şi să ne mărginim – fără excepţie – la studii temeinice consacrate autorilor sau curentelor. Chiar şi în aceste condiţii, nu se vor regăsi aici decât lucrări propriu-zise, ceea ce exclude numeroase articole interesante apărute în reviste sau în lucrări colective. Revistelor şi colecţiilor le sunt consacrate totuşi subdiviziuni. Anumite ediţii sau reeditări recente ale operelor unor autori importanţi figurează atunci când ele oferă cititorului note şi comentarii preţioase sau prefeţe instructive (de unde prezenţa unor lucrări ca *Epistolele teozofice* ale lui Jakob Böhme, *Lehrtafel* a lui F. Ch. Œtinger, *Œuvres majeures* ale lui Louis-Claude de Saint-Martin, *Sämtliche Werke* ale lui Franz von Baader).

A trebuit să renunţăm şi la o listă sistematică pe teme: într-o panoramă atât de limitată cantitativ, ea n-ar fi putut să nu dobândească un aspect arbitrar. Astfel, o rubrică dedicată astrologiei ar fi făcut necesară prezenţa mai multor altora consacrate manţiilor. Astrologia e totuşi prezentă, ca şi Tarotul, în cadrul altor rubrici. O rubrică, cea a abundentului secol al XVII-lea, urmează însă o clasificare tematică. Iar trei rubrici tematice generale („Alchimie", „Francmasonerie", „Tradiţie") au fost reţinute în virtutea conotaţiilor lor istorice. Ni s-a părut util să menţionăm, pe de o parte, reviste şi colecţii în care se găsesc excelente orientări tematice, iar pe de altă parte unele titluri de cataloage de expoziţii şi de librării – instrumente într-adevăr folositoare atunci când sunt însoţite de comentarii edificatoare şi de note concepute în mod ştiinţific.

Distincția între „lucrări generale" și „Tradiție" poate părea artificială, dar ni s-a părut interesant să acordăm un spațiu specific tratării noțiunii de „Tradiție", așa cum este ea înțeleasă astăzi. Cei care-i studiază istoria sunt adesea reprezentanții unei perspective „tradiționaliste" sau „perenialiste"; eu însă îi menționez mai mult în calitate de istorici ai ideilor esoterice sau ai acestei „Tradiții" (chiar dacă nu sunt întotdeauna istorici obiectivi), decât ca tradiționaliști. Pe de altă parte, perioada care durează de la sfârșitul secolului al XIX-lea până în zilele noastre poate să pară aleasă în mod arbitrar, având în vedere că ocupă o singură rubrică, și aceasta în pofida diversității curentelor pe care le adăpostește. Motivul este că subdiviziuni suplimentare ar fi complicat și mai mult planul deja destul de ramificat al acestei bibliografii care, în definitiv, nu trebuie să constituie o lucrare de sine stătătoare.

La rubrica a patra („Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea"), numărul redus de referiri la gnosticism și absența catharismului n-ar trebui să surprindă prea mult dacă ne gândim la modul în care am propus să delimităm domeniul esoteric occidental. S-ar mai putea regreta și că nu există o rubrică dedicată raporturilor dintre știință și esoterism în ziua de azi, precum și anumitor aspecte ale psihologiei analitice, cu atât mai mult cu cât un *Kulturphilosoph* precum C.G. Jung a contribuit din plin la repatrierea câtorva ipostaze ale esoterismului – îndeosebi alchimia – în științele umaniste. Dar, pe de o parte, această bibliografie este de orientare mai curând istorică și, pe de altă parte, o serie de elemente pe care le conține compensează în parte această absență.

Luând în considerare toate aceste opțiuni – sau aceste lacune –, prezenta listă panoramică este organizată după cum urmează:

– Lucrări generale

– Alchimie

– Francmasonerie esoterică

– Din secolul al II-lea (*Corpus Hermeticum*) până în secolul al XV-lea

– Renaștere și secolul al XVII-lea: A) Varia. B) Receptarea hermetismului alexandrin. C) Cabala creștină. D) Paracelsianism și Filozofie a Naturii. E) Rozicrucianism. F) Teozofie.

– Secolul al XVIII-lea

– Romantism și *Naturphilosophie*

– De la sfârșitul secolului al XIX-lea până în secolul XX

– În jurul „Tradiției"
– Esoterism și Islam
– Esoterism, literatură și artă
– Reviste și colecții
– Notă referitoare la biblioteci.

LUCRĂRI GENERALE

Alchemy: A Comprehensive Bibliography of the Manly P. Hall Collection of Books and Manuscripts, Including Related Material on Rosicrucianism and the Writings of Jacob Boehme, ed. de Ron Charles HOGART, Los Angeles, The Philosophical Research Society, 1986, 314 pp., ilustrată.

Alchemy and the Occult. A Catalogue of Books and Manuscripts from the Collection of Paul and Mary Mellon given to Yale University Library. Vol. I-II: *Printed Books 1472-1623*, editate de Ian MACPHAIL, cu contribuții de R.P. Multhauf și Aniela Jaffé, și note complementare de William McGuire (vol. I, 276 pp.; vol. II, 581 pp.), New Haven, Yale University Library, 1968. Vol. III-IV: *Manuscripts 1225-1671*, editate de Laurence C. WITTEN și Richard PACHELLA, cu o introducere de Pearl Kibre și note complementare de William McGuire (vol. III, 402 pp.; vol. IV, 853 pp.), New Haven, Yale University Library, 1977, ilustrată.

AMADOU, Robert, *L'Occultisme: Esquisse d'un monde vivant*, Paris, Julliard, 1950, 254 pp. Ed. nouă adăugită: Paris, Chanteloup, 1987.

Cărticică devenită clasică.

Astrology, Science and Society: Historical Essays, ed. de Eddy Patrick CURRY, Woodbridge, Suffolk (Anglia), The Boydell Press, 1987, 302 pp.

Actele colocviului de la Warburg Institute (martie 1986). Lucrare colectivă importantă, nu numai prin contribuțiile referitoare la astrologie.

Bibliotheca Magica. Dalle opere a stampa della Biblioteca Casanatense di Roma (sec. XV-XVII), Florența, Leo S. Olschki, 1985, introducere de Mino GABRIELE, 225 pp., ilustrată.

BIEDERMANN, Hans, *Lexicon der magischen Künste (Die Welt der Magie seit der Spätantike)*, Graz (Austria), Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 1986. Cf. ed. a 2-a, München, W. Heyne, 1991.

BONARDEL, Françoise, *L'Hermétisme*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1985, 127 pp.
Bun text de introducere în esoterismul occidental.

BRACH, Jean-Pierre, *La Symbolique des nombres*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1995, 128 pp. Ediție augmentată în italiană: *Il simbolismo dei numeri*, Roma, Arkeios, 1999, 148 pp.
Cea mai bună introducere în aritmologie.

CHEVALIER, Jean, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Seghers, 1973, 4 vol. Vol. 1, 371 pp.; vol. 2, 397 pp.; vol. 3, 391 pp.; vol. 4, 424 pp. (ed. I, 1969).

CORSETTI, Jean-Paul, *Histoire de l'ésotérisme et des sciences occultes*, Paris, Larousse, 1992, 343 pp., ilustrată. [Trad. rom. Ed. Olimp, 2000.] O excelentă sinteză, de la origini până în secolul al XIX-lea.

(Le) Défi magique, ed. de Massimo INTROVIGNE și Jean-Baptiste MARTIN, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1994. Vol. I: *Ésotérisme, Occultisme, Spiritisme*, 337 pp.; vol. II: *Satanisme, Sorcellerie*, 364 pp. Actele colocviului de la Bibliothèque municipale de Lyon (6-8 aprilie 1992).

DEGHAYE, Pierre, *De Paracelse à Thomas Mann*, Paris, Dervy, 2 vol., „Cahiers de l'Hermétisme" [2000].
O selecție a articolelor lui Deghaye despre paracelsianism, teozofie, esoterism, literatură romantică ș.a.

Dictionnaire critique de l'ésotérisme, Paris, P.U.F., 1998, XXXV + 1449 pp.

Dictionnaire encyclopédique de l'ésotérisme, Paris, P.U.F., 1996.

Dictionnaire des Sociétés secrètes en Occident, publicat sub coordonarea lui Pierre MARIEL, Paris, Culture, Arts, Loisirs, 1971, 479 pp., ilustrat.
Amestec de lucruri bune și rele.

ELIADE, Mircea, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, The University of Chicago Press, 1976, 148 pp. Traducere franceză: *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, col. „Les Essais", 1978, 192 pp. [Trad. rom. Humanitas, 1997.]

Epochen der Naturmystik: Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt (Mystical Approaches to Nature; Grands Moments de la Mystique de la Nature), ed. de Antoine FAIVRE și Rolf Christian ZIMMERMANN, Berlin, Erich Schmidt, 1979, 459 pp. Lucrare colectivă.

De la Ficino și Agrippa la Schelling, cu articole și despre J.B. Van Helmont, Swedenborg, Œtinger, Martinès de Pasqually, Saint-Martin, Goethe, Blake, Newton și Baader.

FAIVRE, Antoine, *L'Ésotérisme*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1992, 124 pp. Reed. 1994. Un fragment din această carte a fost inserat în A. FAIVRE, *Access to Western Esotericism*, Albany, S.U.N.Y. (State University of New York) Press, 1994.

Acest volum din colecția „Que sais-je?" a fost tradus în mai multe alte limbi.

500 Years of Gnosis in Europe: Exhibit of Printed Books and Manuscripts from the Gnostic Tradition. Moscow and St. Petersburg. Organized by the Bibliotheca Philosophica Hermetica (Amsterdam) and the M.I. Rudomino Russian State Library for Foreign Literature, Amsterdam, In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 1993, 312 pp. Catalog editat de Carlos GILLY și Franz A. JANSSEN, introducere de Joseph R. RITMAN. Bilingv (engleză și rusă).

Prețios instrument de lucru.

FRICK, Karl R.H., *Die Erleuchteten. Licht und Finsternis: Gnostisch-theosophische und freimaurerisch-okkulte Geheimgesellschaften bis an die Wende zum 20. Jahrhundert*, Graz, Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 2 vol. Vol. 1: *Ursprünge und Anfänge*, 1975, 345 pp., ilustrat; vol. 2: *Geschichte ihrer Lehren, Rituale und Organisationen*, 1978, 582 pp., ilustrat. De același autor și la același editor: *Die Erleuchteten: Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit*, 1973, 635 pp., ilustrată.

Utile sinteze istorice despre societățile inițiatice, selecție interesantă de texte și documente. Instrument foarte folositor pentru cercetare.

Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times. Ed. de Roelof VAN DEN BROEK și Wouter J. HANEGRAAFF, Albany, S.U.N.Y. Press, 1998, X + 402 pp.

Actele colocviului de la Amsterdam, din iulie 1994. Larg ansamblu foarte folositor de studii specifice.

Gnosis. De derde component van de Europese cultuurtraditie, ed. de Gilles QUISPEL (lucrare colectivă), Utrecht, H.E.S., 1988, 280 pp.

Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, ed. de Peter KOSLOWSKI, Zürich-München, Artemis, 1988, 408 pp.
Această lucrare colectivă conține articole despre Paracelsus, J. Böhme, H. More, F. Baader, R. Steiner etc.

GODWIN, Joscelyn, *The Theosophical Enlightenment*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1994, 448 pp., ilustrată.
Studii amănunțite referitoare la numeroase personaje, din secolul al XVIII-lea până la începutul secolului XX.

HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leyda, E.J. Brill, 1996, col. „Studies in the History of Religions", XIII + 580 pp. [Ed. americană: Albany, S.U.N.Y. Press, 1998.]
Această carte de primă importanță în domeniul esoterismului occidental se centrează pe cultura contemporană, însă discută și chestiunile metodologice litigioase ținând de domeniul nostru, din epoca Renașterii și până astăzi. Ar trebui să figureze în bibliografia obligatorie a oricui care studiază curentele esoterice (și religioase).

Hermes Trismegistus, Pater Philosophorum. Tekstgeschiedenis van het „Corpus Hermeticum" (catalogul expoziției organizate de Bibliotheca Philosophica Hermetica la Amsterdam, în 1990), ed. de F. VAN LAMOEN, Amsterdam, B.P.H., 1990, 151 pp.
O excelentă bibliografie referitoare la modul în care a fost receptat *Corpus Hermeticum* în epoca modernă.

(De) Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen (Beschouwingen over de invloed van een Egyptische religie op de cultuur van het Westen), ed. de Gilles QUISPEL, Baarn (Olanda), Tirion, 1992, 672 pp., ilustrată. Lucrare colectivă.
Articole de J.-P. Mahé, C. Gilly, J. Ritman etc.

Hidden Truths. Magic, Alchemy and the Occult, ed. de Lawrence E. SULLIVAN, New York, MacMillan Publishing Company, 1989, 281 pp. Reeditare a unor articole de I.P. Culianu, A. Coudert, M. Eliade, A. Faivre, N. Sivin etc., preluate din *The Encyclopedia of Religion*, ed. de Mircea ELIADE, New York, MacMillan, 1987.

KIES, Cosette N., *The Occult in the Western World. An Annotated Bibliography*, Londra, Mamsell Publishing Ltd., 1986, XII + 233 pp.
Bibliografie nu foarte selectivă, dar folositoare în unele privințe.

LUBAC, Henri DE, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Lethielleux, col. „Le Sycomore", 2 vol. Vol. 1: *De Joachim à Schelling*, 1979, 414 pp.; vol. 2: *De Saint-Simon à nos jours*, 1981, 508 pp.
Nu este o carte despre esoterism, dar mai multe capitole au tangență directă cu subiectul.

MERKUR, Dan, *Gnosis. An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1993, 387 pp.
Expozeu asupra tehnicilor vizionare, de la mistica elenistică și iudaică la neoplatonismul medieval și la alchimia Renașterii.

Microcosme et Macrocosme. Université de Tours, *Bulletin de la Société ligérienne de philosophie*, nr. 2, 1975, 108 pp. Lucrare colectivă.
Articole de R. Thom, G. Durand, M. de Gandillac, J.L. Vieillard-Baron, J.F. Marquet, P. Demange, H. Corbin.

MIERS, Horst E., *Lexicon des Geheimwissens*, Freiburg im Breisgau, Goldmann Verlag (ed. a 6-a, 1986).
Completează *Lexiconul* lui BIEDERMANN (cf. *supra*), dar nu este întotdeauna fiabil.

Modern Esoteric Spirituality, ed. de Antoine FAIVRE și Jacob NEEDLEMAN, New York, The Crossroad Publishing Company, 1992; vol. 21 din *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, 413 pp., ilustrat.
Prezentare, de către mai mulți autori, a majorității curentelor esoterice moderne.

PARTNER, Peter, *The Knights Templar and their Myth*, Oxford University Press, 1981, reed. 1986, ed. revăzută, Rochester (Vermont), Destiny Books, 1990, 209 pp. și ilustrații.
Întreaga parte a doua („The Myth", pp. 87-194) este un studiu clar și bine documentat despre soarta mitului „templier" în esoterismul modern.

PEUKERT, Will-Erich, *Gabalia: Ein Versuch zur Geschichte der Magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin, E. Schmidt, 1967, 578 pp.
Uneori confuză, dar conținând o mare cantitate de informații.

QUISPEL, Gilles, *Gnosis, de derde component van de Europese cultuurtraditie*, Utrecht, HES Uitgevers B.V., 1988, 280 pp.
Actele colocviului de la Amsterdam, din octombrie 1986, editate de G. Quispel. Diverse articole despre gnoza antică şi medievală, dar şi unele despre teozofie, astrologie etc.
RIFFARD, Pierre, *L'Occultisme. Textes et recherches*, Paris, Librairie Larousse, 1981, col. „Idéologies et Sociétés", 191 pp., ilustrată. Popularizare fără pretenţii, dar serioasă.
– *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Payot, 1983, 387 pp., ilustrat. Încercare de clasificare şi numeroase referinţe.
– *L'Ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris, R. Laffont, col. „Bouquins", 1990, 1016 pp.
Interesantă introducere în disciplina noastră, cu o selecţie judicioasă de texte.
SLADEK, Mirko, *Fragmente der hermetischen Philosophie in der Naturphilosophie der Neuzeit*, Berna, P. Lang, European University Publications, 1984, 208 pp. Traducere franceză: *L'Étoile d'Hermès. Fragments de Philosophie hermétique*, Paris, Albin Michel, col. „Bibliothèque de l'Hermétisme", 1993, 226 pp.
Filozofia din *Corpus Hermeticum* şi formele pe care le-a luat la Giordano Bruno, Henry More, Thomas Vaughan şi Goethe.
Symboles et mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII^e-XX^e siècles): filiations et emprunts, ed. Roland EDIGHOFFER, Antoine FAIVRE şi Wouter J. HANEGRAAFF, Paris, Dervy & Archè-Edidit, 1999, col. „ARIES", 160 pp.
Actele celui de-al IV-lea Congres al A.R.I.E.S., Sorbona, octombrie 1996. Această serie de articole va sluji drept sursă bună de referinţe.
THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and the Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1984 (ed. I, 1923-1958), 8 vol. Vol. 1, 835 pp.; vol. 2, 1036 pp.; vol. 3, 827 pp.; vol. 4, 767 pp.; vol. 5, 695 pp.; vol. 6, 766 pp.; vol. 7, 695 pp.; vol. 8, 808 pp.
Acoperă toată perioada dintre secolele I şi al XVII-lea: magie, astrologie, alchimie, Filozofia Naturii etc. Accent pus pe „ştiinţele oculte" mai degrabă decât pe teozofie sau filozofie. Indispensabilă, având în vedere importanţa şi calitatea documentaţiei.

TUVESON, Ernst Lee, *The Avatars of Thrice Great Hermes: An Approach to Romanticism*, Londra & Toronto, Associated University Press, 1982, 264 pp.
Filozofia din *Corpus Hermeticum* și formele pe care le-a luat în romantismul anglo-saxon.

WEEKS, Andrew, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein (A Literary and Intellectual History)*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1993, 283 pp.
Pasaje interesante referitoare la acțiunea reciprocă dintre mistică și teozofie în Germania.

WEHR, Gerhard, *Esoterisches Christentum (Aspekte, Impulse, Konsequenzen)*, Stuttgart, E. Klett, „Edition Alpha", 1975, 314 pp. Ed. nouă adăugită, *Esoterische Christentum. Von der Antike bis zur Gegenwart*, aceeași editură, 1995, 359 pp.
– „Fermenta Cognitionis" (col.), Freiburg im Breisgau, Aurum. Unsprezece mici volume, apărute între 1978 și 1980, de circa 100 de pagini fiecare, toate editate de G. WEHR. Scurte texte introductive. Seria cuprinde: *Saint-Martin; Valentin Weigel der Pansoph und esoterische Christ; Paracelsus; Meister Eckhart; Jacob Boehme der Geisteslehrer und Seelenführer; F.C. Œtinger; R. Steiner als christlicher Esoteriker; Der anthroposophische Erkenntnisweg; Novalis, das Mysterium „Christus und Sophie"; Christian Rosenkreutz Inspirator neuzeitlicher Esoterik; Franz von Baader.*

Western Esotericism and the Science of Religion. Ed. de Antoine FAIVRE and Wouter J. HANEGRAAFF, Leuven, Peeters, 1998, col. „Gnostica. Texts and Interpretations", XVIII + 294 pp.
Selecție de comunicări prezentate la al XVII-lea Congres al International Association for the History of Religions, Mexico City, august 1995. Recomandabilă în cel mai înalt grad, mai ales pentru contribuțiile metodologice pe care le conține.

ALCHIMIE

ABRAHAM, Lyndy, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge University Press, 1998, 249 pp.

Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries. Ed. de Pyio RATTANSI şi Antonio CLERICUZIO, Dordrecht-Boston-Londra, Kluwer Academic Publishers, 1994, XV + 208 pp.

Alchimie. Ed. de Antoine FAIVRE şi Frédérick TRISTAN, Paris, Dervy, 1996, 258 pp. Ilustr. Ediţie nouă, menţionată aici datorită bibliografiei sale extinse (publicaţii franţuzeşti, 1900-1995), alcătuite de Richard CARON.

Alchimie. Art, histoire et mythes. Ed. de Didier KAHN şi Sylvain MATTON, Paris, S.E.H.A., şi Milano, Archè, 1995, 847 pp. Actele colocviului de la Paris, Collège de France, martie 1991.

Alchemy and the Occult..., cf. *supra*, „Lucrări generale".

Alchemy: A Comprehensive Biblioghraphy..., cf. *supra*, „Lucrări generale".

(Die) Alchemie in der europäischen Kultur und Wissenschaftsgeschichte, ed. de Christoph MEINEL, Actele colocviului de la Herzog August Bibliothek din Wolfenbüttel (2-5 aprilie 1984), Wiesbaden, Harrassowitz („Wolfenbütteler Forschungen", 32), 356 pp., ilustrată. Reuneşte unsprezece contribuţii; adevărată lucrare de referinţă.

Alchemy Revisited, ed. de Z.R.W.M. VON MARTELS, Actele colocviului de la Universitatea din Groningen (17-19 aprilie 1989), Leyda-New York, E.J. Brill (culegere cuprinzând lucrările Academiei Internaţionale de Istorie a Ştiinţelor, 33), 1990, 284 pp., ilustrată. Aceeaşi observaţie ca *supra*. 31 de contribuţii.

Alchimie, Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1978, 221 pp., ilustrată. Reed. 1995. Texte de A. Savoret, B. Husson, K. von Eckartshausen, A. Faivre ş.a. Conţine, printre altele, o bibliografie franceză a literaturii alchimice din 1945 până în 1978 (şi din 1900 până în 1995 în ed. din 1995).

Alchimie et Philosophie à la Renaissance, ed. de Jean MARGOLIN şi Sylvain MATTON, Actele colocviului de la Tours (4-7 decembrie 1991), Paris, Vrin, 1993, 478 pp.
33 de contribuţii. Adevărată lucrare de referinţă.

ALLEAU, René, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, 238 pp. (ed. I, 1953). Principii şi simboluri, urmate de texte şi documente.

Aspects de la tradition alchimique au XVIIe siècle. Ed. de Frank GREINER, Paris, S.E.H.A., şi Milano, Archè, 1998, 518 pp.

Actele colocviului de la Universitatea din Reims, noiembrie 1996.

BIRKHAM, Helmut, *Die alchemistische Lehrdichtung der Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372. Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter*, Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1992. Vol. 1, ediție a textului, traducere, indice, 347 pp., ilustrată; vol. 2, introducere și comentarii, 494 pp. E vorba de prezentarea textului medieval al lui Zadith ben Hamuel. Cf. în special introducerea și comentariile din vol. 2, referitoare la istoria alchimiei.

BONARDEL, Françoise, *Philosophie de l'Alchimie. Grand Œuvre et Modernité*, cf. *infra*, „În jurul Tradiției".

BUNTZ, Herwig, *Deutsche Alchemistische Traktate des XV. und XVI. Jahrhunderts*, Phil. Diss. München, 1969, 228 pp., ilustrată. Bună introducere generală, bibliografie practică și două studii (despre Arnaldo da Villanova și Lambspringk).

BURCKHARDT, Titus, *Alchemie: Sinn und Weltbild*, Olten & Freiburg im Breisgau, Walter Verlag, 1960, 228 pp., ilustrată. Versiune franceză: *Alchimie. Sa signification et son image du monde*, Basel, Thoth, Stiftung L. Keimer, 1974, 231 pp., ilustrată. Versiune engleză: *Alchemy, Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Londra, Stuart & Watkins, 1967, 206 pp., și Baltimore, Penguin Books, 1971. Lucrare deseori menționată pentru modul său tradiționalist de abordare.

COUDERT, Allison, *Alchemy: The Philosopher's Stone*, Londra, Wildwood House, 1980, 239 pp., ilustrată.

CRISCIANI, Chiara, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano degli Studi sull'alto Medioevo, 1996, 354 pp. Cf. și *infra*, GAGNON, Claude, *Alchimie et Philosophie au Moyen Âge*.

DOBBS, Betty Jo Teeter, *The Foundations of Newton's Alchemy, or the Hunting of the Greene Lyon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, 300 pp.

– *Alchemical Death and Resurrection. The Significance of Alchemy in the Age of Newton*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Libraries, 1990, X + 36 pp. Ilustr.

The Janus Faces of Genius. The Role of Alchemy in Newton's Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 359 pp.,

ilustrată. Versiune franceză: *Les Fondements de l'Alchimie de Newton*, Paris, Trédaniel, 1981, 304 pp.

DUVAL, Paulette, cf. *infra*, „Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea".

DUVEEN, D.I., *Bibliotheca Alchemica et Chemica: An Annotated Catalogue of Printed Books on Alchemy, Chemistry and Cognate Subjects on the Library of Denis I. Duveen*, Londra, E. Weil, 1949, 699 pp., ilustrată. Reed. Utrecht, H.E.S. Publishers, 1986.

ELIADE, Mircea, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977, 188 pp. (ed. I, 1956). Versiune engleză: *The Forge and the Crucible*, Londra, Rider, 1962, 208 pp. [Ed. rom. Humanitas, 1996, trad. Maria şi Cezar IVĂNESCU.]

Emblems and Alchemy. Ed. de Alison ADAMS and Stanton J. LINDEN, University of Glasgow, col. „Glasgow Emblem Studies", 1998, 215 pp.

FAIVRE, Antoine, *Toison d'Or et Alchimie*, Milano & Paris, Archè Edidit, 1990, 174 pp., ilustrată. Ediţie engleză (adăugită): *The Golden Fleece and Alchemy*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1994, 140 pp., ilustrată.

FERGUSON, John, *Bibliotheca Chemica. A Bibliography of Books on Alchemy, Chemistry, and Pharmaceutics*, Londra, Academic and Bibliographic Publications, 1954, 2 vol., 487 pp şi 798 pp. Facsimil, Londra, Starker Brothers, s.d. (ed. I, 1906).
Un indispensabil instrument de lucru.

GAGNON, Claude şi CRISCIANI, Chiara, *Alchimie et philosophie au Moyen Âge. Perspectives et problèmes*, Montréal, L'Aurore Univers, 1980, 83 pp.

GAGNON, Claude, *Description du „Livre des figures hiéroglyphiques" attribué à Nicolas Flamel, suivie d'une réimpression de l'édition originale et d'une reproduction des sept talismans du „Livre d'Abraham", auxquels on a joint le „Testament" authentique dudit Flamel*, Montréal, L'Aurore, 1977, 193 pp., ilustrată. Text important, cu privire la o chestiune complexă din punct de vedere istoric şi deseori dezbătută.

GANZENMÜLLER, Wilhelm, *L'Alchimie au Moyen Âge*, Verviers, Éditions Marabout, 1974, 187 pp. Revizuire şi note de R. DELHEZ. Ed. I: *Die Alchemie im Mittelalter*, Panderborn, Bonifacius, 1938. Retipărită în 1967 (Hildesheim, Olms, 240 pp.).

GEBELEIN, Helmut, *Alchemie*, München, E. Diederichs, 1991, 496 pp. Ilustr.

HAAGE, Bernard D., *Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder, von Zozimos bis Paracelsus*, Zürich, Artemis und Winkler, 1996, 285 pp.

HAEFFNER, Mark, *The Dictionary of Alchemy (From Maria Prophetissa to Isaac Newton)*, Londra, Aquarian Press, 1991, 272 pp.

HALLEUX, Robert, *Les Textes alchimiques*, Turnhout (Belgia), Brepols, col. „Typologie des sources du Moyen Âge occidental", nr. 32, 1979, 153 pp. Orientare bibliografică. Una dintre cele mai bune introduceri istorice.

HOLMYARD, E.J., *Alchemy*, Harmondsworth, Penguin Books, 1957, 288 pp., ed. a 2-a, 1968. Ed. franceză: *L'Alchimie*, Paris, Arthaud, 1970, 398 pp., ilustrată. Clară şi fiabilă, elaborată de un adevărat istoric al subiectului.

HUTIN, Serge, *L'Alchimie*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1971 (ed. a 4-a, revăzută), 128 pp. Ed. engleză: *A History of Alchemy*, New York, Tower, 1971, 120 pp. Cea mai concisă dintre introduceri.

JĀBIR ĪBN HAYYAN, cf. LORY, Pierre.

KAHN, Didier, *Hermès Trismégiste. La „Table d'Émeraude" et sa Tradition alchimique*, Paris, Les Belles Lettres, col. „Aux sources de la Tradition", 1994, 137 pp., ilustrată.

KOPP, Hermann, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Heidelberg, Carl Winter, 1886. Vol. 1: *Die Alchemie bis zum letzten Viertel des 18. Jahrhunderts*, 260 pp.; vol. 2: *Die Alchemie vom letzten Viertel des 18. Jahrhunderts an*, 425 pp. Retipărită în 1962 (Hildesheim, Olms). Această lucrare veche este menţionată aici datorită bogăţiei sale de informaţii. Deşi depăşită sub numeroase aspecte, ea rămâne foarte folositoare.

KREN, Claudia, *Alchemy in Europe. A Guide to Research*, New York-Londra, Garland Publishing, Inc., 1990, 130 pp.
Mică monografie indispensabilă. E vorba de o bibliografie care prezintă atât articole, cât şi cărţi; ea este împărţită în secţiuni („Ghid pentru cercetare", „Alchimie medievală", „Alchimie şi arte", „Alchimie şi spiritualitate" etc.).

LINDSAY, Jack, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Londra, F. Muller, 1970, 452 pp., ilustrată. Ediție nouă: New York, Barnes and Noble, 1976. Documentație foarte bogată și bibliografie amănunțită.

LORY, Pierre, *Dix traités d'alchimie (Les Dix Premiers Traités du Livre des Soixante-dix)*, text de Jābir ībn Hayyan, tradus și prezentat de Pierre LORRY, Paris, Islam Sindbad, 1983, 318 pp.

MONOD-HERZEN, Georges Edmond, *L'Alchimie méditerranéenne. Ses origines et son but. La Table d'Émeraude*, Paris, Adyar, 1962, 214 pp., ilustrată.

NEWMAN, William, *Gehennial Fire. The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution*, Cambridge (Mass.) și Londra, Harvard University Press, 1994, XIV + 348 pp.

OBRIST, Barbara, *Les Débuts de l'imagerie alchimique (XIV^e-XV^e siècles)*, Paris, Le Sycomore, 1982, 328 pp., ilustrată.

PATAI, Raphael, *The Jewish Alchemists. A History and Source Book*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1994, XVI + 617 pp. Poate singura lucrare amănunțită referitoare la acest subiect.

PEREIRA, Michela, *The Alchemical Corpus attributed to Raymond Lull*, Londra, The Warburg Institute, 1989, 118 pp.

PRINCIPE, Lawrence M., *The Aspiring Adept. Robert Boyle and his Alchemical Quest*, Princeton University Press, 1998, 339 pp.

PRITCHARD, Alan, *Alchemy. A Bibliography of English Language Writings*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980, 439 pp. Bibliografie cvasi-exhaustivă a tuturor textelor în limba engleză, inclusiv articole.

RABINOVICI, V.L., Алхимия как феномен средневековой культуры, Moscova, Nauka, 1979, 269 pp., ilustrată. O utilă bibliografie rusă. Text interesant. Autorul a publicat diferite alte lucrări despre alchimie.

READ, John, *Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy, its Literature and Relationship*, Londra, G. Bell and Sons Ltd, 1936. Retipărită în 1966 (Cambridge, Mass., M.I.T. Press), 328 pp., ilustrată. Studiu temeinic, sintetic și precis.

RUSKA, Julius, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, C. Winter, 1926 („Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung", 16), 248 pp. Mare lucrare clasică cu privire la istoria *Tăbliței de smarald*. Tratează în special despre Evul Mediu.

SMITH, Pamela H., *The Business of Alchemy. Science and Culture in the Holy Roman Empire*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1994, 308 pp. Ilustr. Despre viața lui Joachim Becher.

TELLE, Joachim, *Sol und Luna. Literatur- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht*, Hürtgenwald (Germania), J. Pressler, 1980 („Schriften zur Wissenschaftsgeschic hte", 2), 273 pp., ilustrată.

– *Rosarium Philosophorum. Ein alchemisches Florilegium des Spätmittelalters. Faksimile der illustrierten Erstausgabe Frankfurt 1550*, editată și comentată de J. TELLE, tradusă din latină în germană de Lutz CLAREN și Joachim HUBER, Weinheim (Germania), VCH Verlag, 1992. Vol. 1, 192 pp. (facsimil); vol. 2, 270 pp. (prezentare de J. Telle).

Volumul 2 este o excelentă panoramă a literaturii alchimice legate de *Rosarium Philosophorum*.

THORNDIKE, Lynn, cf. *supra*, „Lucrări generale".

VAN LENNEP, Jacques, *Art et alchimie. Étude de l'iconographie hermétique et de ses influences*, Bruxelles, Meddens, col. „Art et Savoir", 1966, 292 pp., ilustrată.

– *Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique*, Crédit commercial de Belgique, distribuită de Dervy-Livre, 1985, 502 pp. Acest superb catalog, unic în felul său, a fost editat pentru expoziția de la Bruxelles (decembrie 1984-martie 1985).

WEISSER, Ursula, *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonius von Tyana*, Berlin-New York, de Gruyter, 1980 (Ars medica, III/2), 258 pp.

Dispunem de asemenea de o mare parte a textelor de alchimie în latină, datorită unor editări recente, în facsimil, ale culegerilor de lucrări publicate în secolul al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea. Cele mai importante sunt următoarele:

Bibliotheca Chemica Curiosa, seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus, ed. de J. Jacob MANGET, Geneva, 1702, 2 vol. Retipărire, Arnaldo Forni, s.d. (1977), in-folio. Vol. 1, 938 pp.; vol. 2, 903 pp.

Musaeum Hermeticum Reformatum et Amplificatum, ediție din Frankfurt, 1678. Retipărire, Graz, Ak. Druck- und Verlagsanstalt, 1970, introducere de Karl R.H. FRICK, 863 pp.

Theatrum Chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de Chemiae et Lapidis Philosophici, Strasbourg, 1659-1661, 6 vol. Retipărire, Torino, Bottega d'Erasmo, 1981. Vol. 1, 794 pp.; vol. 2, 449 pp.; vol. 3, 859 pp.; vol. 4, 1014 pp.; vol. 5, 912 pp.; vol. 6, 772 pp. Fiecare volum conține un indice. Precedată de „Introduzione", de Maurizio BARRACANO, vol. 1, pp. I-XXXVIII.

Mai menționăm, printre culegerile de texte în alte limbi:

Alchimie. Textes alchimiques allemands traduits et présentés par Bernard Gorceix, Paris, Fayard, col. „L'Espace intérieur", 1980, 238 pp.
Pp. 11-64, prezentare a textelor de B. GORCEIX; cele mai multe se situează în tradiția paracelsiană.

SCHERER, Richard, *Alchymia. Die Jungfrau im blauen Gewande. Alchemistische Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, prezentată și editată de R. SCHERER, Mössingen (Germania), Talheimer (Texte aus der Geschichte [1]), 1988, 333 pp., ilustrată.
Introducerea editorului este urmată de o culegere de texte (toate în versiune germană), fiecare fiind însoțit de o notă explicativă (texte de G. Tancke, B. Valentin, R. Bacon, rozicrucieni etc.).

Theatrum Chemicum Britannicum. Containing severall Poeticall Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. qui est Mercuriophilus Anglicus, Londra, 1652, 494 pp., ilustrată. Retipărire, Hildesheim (Germania), Olms, 1968, cu o prefață de C.H. JOSTEN.

Să semnalăm și câteva reviste:

Ambix. The Journal of the Society for the Study of Alchemy and Early Chemistry, Cambridge, Hoffer Printers. Cu începere din 1937. Trei numere pe an, de circa 50 de pagini, prezentate în volume. 40 de volume apărute.
Extrem de documentată.

Cauda Pavonis. (The Hermetic Text Society Newsletter), ed. de Stanton J. LINDEN, Washington State University, Dept. of English. Cu începere din 1982. Bianuală, 16 numere de 16-20 de pagini.

Numeroase studii, recenzii şi analize. De foarte bună calitate. Orientare literară.

Chrysopoeia. Revue publiée par la Société d'études de l'histoire de l'alchimie, coordonată de Sylvain MATTON, Milano, Archè şi Paris, J.C. Bailly. Cu începere din 1987. Revistă trimestrială. Dintre toate periodicele serioase consacrate alchimiei, acesta este cel mai bogat în studii istorice.

The Hermetic Journal, ed. de Adam MCLEAN, Edinburgh. 42 de numere apărute până în 1988 (trimestrial). Anual cu începere din 1989. Şi-a încetat apariţia în 1992. Aprox. 160 pp.
De calitate uneori inegală, dar cu o seamă de articole excelente şi multă iconografie. McLean reeditează de altfel texte alchimice şi teozofice.

La Tourbe des Philosophes. Revue d'études alchimiques, Paris, La Table d'Émeraude. Cu începere din 1977. Revistă trimestrială. Aprox. 60 de pagini la fiecare număr. Inspirată de E. Canseliet. Multe articole despre alchimia operativă.

FRANCMASONERIE ESOTERICĂ

BENIMELI, José A. Ferrer, *Bibliografía de la Masoneria. Introducción historico-critica*, Universidad de Zaragoza, şi Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, 1974, 387 pp.
– *Masoneria, Iglesia e Illustración. Un conflicto ideólogico-politico-religioso*, Madrid, Fundación Universitaria Española (Seminario Cisneros), 1976-1977, 3 vol. Vol. 1: *Los bases de un conflicto (1700-1739)*, 440 pp., ilustrat; vol. 2: *Inquisición procesos históricos (1739-1750)*, 546 pp., ilustrat; vol. 3: *Institucionalizatión del conflicto (1751-1800)*, 725 pp., ilustrat.
Instrument indispensabil de cercetare şi de referinţă. Analize referitoare la francmasoneria esoterică.

FABRY, Jacques, cf. *infra*, „Romantism şi *Naturphilosophie*".

Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, ed. de Helmut REINALTER, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 404 pp.
Despre rozicrucieni, Fraţii Iniţiaţi ai Asiei etc.

FRICK, Karl R.H., cf. *supra*, „Lucrări generale".

GALTIER, Gérard, *Franc-Maçonnerie égyptienne, Rose-Croix et Néo-Chevalerie. Les Fils de Cagliostro*, Paris, Éd. du Rocher, 1989, 474 pp.

Geheime Gesellschaften, ed. de Peter Christian LUDZ (lucrare colectivă), Heidelberg, L. Schneider, 1979 („Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung", 5, 1), 461 pp.

GUINET, Louis, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonnique*, Paris, Mouton, 1962, 426 pp.

Illuminisme et Franc-Maçonnerie, număr special din *Revue des études maistriennes*, nr. 5-6, Paris, Les Belles Lettres, 1980, 345 pp. (Actele conferinței de la Chambéry, mai 1979.) Traducere engleză: *Maistre Studies*, traduse și editate de Richard A. LEBRUN, Lanham (Maryland), University Press of America, 1988, 297 pp.

KELLER, Jules, cf. *infra*, „Secolul al XVIII-lea".

LE FORESTIER, René, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles*, ed. de A. FAIVRE, cu addenda și note; prefață de A. FAIVRE, introducere de Alec MELLOR, Paris, Aubier-Nauwelaerts, 1970, 1116 pp., ilustrată. Retipărire, La Table d'Émeraude, Paris, 1989. Ed. germană în 4 vol.: *Die templarische und okkultistische Freimaurerei im 18. und 19. Jahrhunderts*, Leiman, Werner Kristkeitz, 1987 (I, 381 pp.; II, 384 pp.; III, 265 pp.; IV, 509 pp.).

Lucrare indispensabilă nu numai în legătură cu francmasoneria din epocă, ci și cu Iluminismul.

MCINTOSH, Christopher, cf. *infra*, „Secolul al XVIII-lea".

MÖLLER, Helmut, și HOWE, Ellic, *Merlin Peregrinus. Vom Untergrund des Abendlandes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986, 341 pp., ilustrată.

Acest studiu este consacrat în principal ocultistului francmason Theodor Reuss, dar conține o abundentă documentație despre paramasoneria ocultizantă de la sfârșitul secolului.

NAUDON, Paul, *La Franc-Maçonnerie chrétienne. La Tradition opérative, l'Arche Royale de Jérusalem, le Rite Écossais Rectifié*, Paris, Dervy, col. „Histoire et Tradition", 1970, 236 pp.

– *Les Origines religieuses et corporatives de la Franc-Maçonnerie*, Paris, Dervy, col. „Histoire et Tradition", 1979, 348 pp. (ed. I, 1972).

– *La Franc-Maçonnerie*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1963, 128 pp. Introducere generală în istoria francmasoneriei.

PARTNER, Peter, *The Knights Templar and their Myth*, Rochester (Vermont), Destiny Books, 1990, 209 pp., ilustrată.

PORSET, Charles, *Les Philalèthes et les Convents de Paris. Une politique de la folie*, Paris, H. Champion, 1996, 777 pp.

Presenza di Cagliostro, cf. *infra*, „Secolul al XVIII-lea".

TOURNIAC, Jean, *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne*, Paris, Dervy, col. „Histoire et Tradition", 1982, 276 pp. (ed. I, 1965).

Printre revistele cele mai documentate şi cele mai utile:

Ars Quatuor Coronatorum: Transactions of Quatuor Coronati Lodge N° 2076. Un volum anual de 250-270 pp.; 107 numere până în 1994.

Les Cahiers Verts, publicaţie editată de Le Grand Prieuré des Gaules (Neuilly-sur-Seine). Cu începere din 1969; 12 numere până în 1993. Revistă de erudiţie, consacrată în special Ritului Scoţian Rectificat.

Renaissance Traditionnelle. Revistă trimestrială. Cu începere din 1970. 100 de numere apărute până în 1995. 50-80 de pagini fiecare. Fondată de René DESAGUILIERS.
Foarte serioasă şi documentată. Din nefericire greu de obţinut, chiar şi în biblioteci.

Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt, Neuilly, G.L.N.F., bianuală. 30 de numere apărute în formatul actual, până în 1995. Între 200 şi 300 de pagini.
Bună revistă franceză, uşor de procurat.

Zeitschrift, şi *Jahrbuch der Forschungsloge Quatuor Coronati*, Bayreuth. Apare în diverse formate. Până la 400 de pagini pentru fiecare număr. A publicat, în 1979, catalogul Bibliotecii Muzeului Masonic din Bayreuth (reed. 1984 şi 1994).
Numeroase articole referitoare la aspectele esoterice ale francmasoneriei. O mină de aur pentru istorici.

LENNHOFF, Eugen, şi POSNER, Oskar, *Internationales Freimaurer Lexicon*, Graz, Akad. Druck- und Verlagsanstalt, s.d., 1780 col. (facsimil al ediţiei din 1932).

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

Cel mai practic dintre toate dicţionarele.

LIGOU, Daniel, *Dictionnaire universel de la Franc-Maçonnerie. Hommes illustres, pays, rites, symboles*. Sub conducerea lui Daniel LIGOU, Daniel BERESNIAK şi Marion PRACHIN, Paris, Navarre-Prisme, 1974, 1398 pp., ilustrat.

WOLFSTIEG, August, *Bibliothek der Freimaurerischen Literatur*, Hildesheim, G. Olms, 1964 (facsimil al ediţiei din Burg, 1911), 4 vol. Vol. 1, 990 pp.; vol. 2, 1041 pp.; vol. 3, 536 pp.; vol. 4, 598 pp. Lucrare de referinţă a cărei calitate nu a fost depăşită.

Semnalăm, în sfârşit, că o serie importantă de lucrări a fost publicată în anii '80 de Aquarian Press (Wellingborough, Northamptonshire, Anglia), în legătură cu The Golden Dawn şi cu diferiţi francmasoni, ca A.E. Waite şi W.E. Westcott. Se pot consulta cu folos lucrările unor Francis King, Ellic Howe, R.A. Gilbert.

O seamă de referinţe prezentate mai jos în secţiunea „De la sfârşitul secolului al XIX-lea până în secolul XX" (cărţi de J.P. Deveney, R. Gilbert, J. Godwin, M. Greer), privind mai ales societatea The Golden Dawn, şi-ar fi putut găsi locul şi aici. Le-am plasat însă în secţiunea amintită tocmai pentru că depăşesc masoneria.

DIN SECOLUL AL II-LEA (*CORPUS HERMETICUM*) PÂNĂ ÎN SECOLUL AL XV-LEA

ALVERNY, Marie-Thérèse D', DANNENFELDT, K.H., SILVERSTEIN, Theodore, „Hermetica Philosophica" şi „Oracula Chaldaica", in *Catalogus Translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, pp. 137-164, ed. de Paul Oskar KRISTELLER. Vol. 1 (I-II), Washington D.C., The Catholic University of America Press (Union Acad. Int.), 1960.

BARTON, Tamsyn, *Ancient Astrology*, Londra, Routledge, 1994, col. „Sciences of Antiquity", XXV + 245 pp.

BEJOTTES, Jean-Baptiste Ludovic, *Le „Livre sacré" d'Hermès Trismegiste et ses 36 herbes magiques*, Bruxelles, Impr. de Barthélemy, 1911 (retipărită la Paris, Trois Mondes, 1974), 201 pp.

BERTHELOT, Marcellin, cf. *infra*, „Alchimie".

BLANCO, A.G., „Hermetism: A Bibliographical Approach", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 2 (4. Teilband: *Religion*), ed. W. HAASE, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984, pp. 2240-2281.

BONARDEL, Françoise, *L'Hermétisme*, cf. *supra*, „Lucrări generale".

BRÉHIER, Émile, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, col. „L'Évolution de l'Humanité", 1949, 470 pp., ilustrată.

CASARIL, Guy, *Rabbi Siméon Bar Jochai et la Cabbale*, Paris, Éd. du Seuil, col. „Maîtres spirituels", 1961, 187 pp., ilustrată.
Mică introducere foarte practică.

Christ, Plato, Hermes Trismegistus. The Dawn of Printing. Catalogue of the Incunabula in the Bibliotheca Philosophica Hermetica, catalog, de Margaret Lane FORD, Amsterdam, In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 1990, 2 vol., 207 pp. și 410 pp., ilustrat.

Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic. Ed. de Claire FANGER, Phoenix Mill etc., Sutton Publ., 1998, col. „Magic in History", XVIII + 284 pp.

COUSINS, Ewert H., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1978, 316 pp.
Remarcabilă lucrare de sinteză. Abordare nouă și rodnică.

DANNENFELDT, K.H., cf. *supra*, ALVERNY (*Catalogus Translationum*).

DELATTE, Louis, *Textes latins et vieux français relatifs aux Kyranides*, Liège și Paris, Faculté de philosophie de Liège, și Droz, 1942, 364 pp.

DUVAL, Paulette, *La Pensée alchimique et le conte du Graal: recherches sur les structures („Gestalten") de la Pensée alchimique, leurs correspondances dans le conte du Graal de Chrétien de Troyes et l'influence de l'Espagne mozarabe de l'Èbre sur la pensée symbolique de l'Œuvre*, Paris, Champion, și Lille, Service de reproduction des thèses, 1975, 386 pp., ilustrată.

EAMON, William, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton University Press, 1994, 490 pp.

L'Ermetismo nell'antichità e nel Rinascimento. Ed. de Luiza Rotondi Secchi TARUGI, Milano, Nuovi Orizonti, 1998, 240 pp. Ilustr.

FESTUGIÈRE, André-Jean, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 333 pp., ilustrată.
– *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 4 vol. Vol. I, 441 pp.; vol. II, 610 pp.; vol. III, 314 pp.; vol. IV, 319 pp.; ilustrată (ed. I, 1949-1954).

FILORAMO, Giovanni, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Roma, Laterza, 1990, 235 pp.

FLINT, Valeria I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton University Press, 1991, XIII + 452 pp.

FOWDEN, Garth, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, 1986, 244 pp. Ediție nouă: Princeton University Press, 1993.

GAGNON, Claude, cf. *supra*, „Alchimie".

GALLAIS, Pierre, *Perceval et l'Initiation. Essai sur le dernier roman de Chrétien de Troyes, ses correspondances orientales et sa signification anthropologique*, Paris, Sirac, 1972, 312 pp., ilustrată.

GANDILLAC, Maurice DE, cf. *infra*, *La Pensée encyclopédique au Moyen Âge*, și *Pseudo-Denys*.

GARIN, Eugenio, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Idées", 1969, 273 pp. (ed. originală: *Medioevo e Rinascimento*, 1954).

Ansamblu de articole și eseuri bine documentate și edificatoare.

GILSON, Étienne, *La Philosophie au Moyen Âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1962, 782 pp. (ed. I, 1944). [Ed. rom. Humanitas, 1995, trad. Ileana STĂNESCU.] Pentru esoterism, cartea lui É. Bréhier este preferabilă, dar amândouă se completează bine.

GOETSCHEL, Roland, *La Kabbale*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1985, 126 pp.
Cel mai fiabil ghid istoric dintre lucrările scurte consacrate Cabalei. Manual indispensabil.

GORCEIX, Bernard, *Le Livre des Œuvres divines* de Hildegarde de Bingen, Paris, Albin Michel, col. „Spiritualités vivantes", 1982, 217 pp. Excelentă introducere a traducătorului Bernard Gorceix.
– *Les Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*, Paris, Albin Michel, col. „Spiritualités vivantes", 1984, 302 pp. Text de bază despre Rulman Merswin și Insula Verde.

HALBRONN, Jacques, *Le Monde juif et l'astrologie. Histoire d'un vieux couple*, urmată de un eseu de Paul FENTON, prefață de Jules VERNET, Milano, Archè, 1985, 433 pp., ilustrată (ed. I, 1979).

HALLEUX, Robert, cf. *supra*, „Alchimie".

Hermes Latinus. Editio Critica, col. coordonată de Paolo LUCENTINI, Turnhout (Belgia), Brepols, col. „Corpus Christianorum", cu începere din 1994.

Ediția critică din *Hermetica* latine, din Antichitatea târzie până în Evul Mediu.

HERMÈS TRISMÉGISTE, *Poïmandres. Traités II-XVII* (din „Corpus Hermeticum"). *Asclepius. Fragments extraits de Stobée*, texte alese și traduse de A.D. NOCK și A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, Les Belles Lettres, 1954-1960, 4 vol. Vol. 1, 195 pp.; vol. 2, 196-404 pp.; vol. 3, 93 pp.; vol. 4, 150 pp.

Acest bogat ansamblu completează lucrarea lui Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (cf. ediția menționată *supra*), cele două lucrări constituind un indispensabil instrument de lucru.

Hermes Trismegistus, Pater Philosophorum, cf. *supra*, „Lucrări generale".

Dar să nu uităm nici următoarele ediții:

Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus, editată, cu traducere engleză, de Walter SCOTT, Oxford, Clarendon Press, 1924-1936, 4 vol. (facsimil: Boston, Shambhala, 1983-1985). Vol. 1: *Introduction, Texts and Translation*, 1924, 549 pp.; vol. 2: *Notes on the Corpus Hermeticum*, 1925, 482 pp.; vol. 3: *Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Extracts of Stobaeus*, 1926, 626 pp.; vol. 4: *Testimonia, with Introduction, Addenda and Indices by A.A. Ferguson*, 1936, 576 pp. Reed., într-un volum, cu o prefață de A.G. GILBERT, Solos Press (Anglia), 1992, 255 pp.

Lucrarea lui Scott nu este depășită de cea a lui Festugière (cf. ediția menționată *supra*). Vol. 4, în special, rămâne un studiu neegalat în materie de *testimonia*.

Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum *and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, de Brian P. COPENHAVER, Cambridge University Press, 1992, 320 pp.

Cea mai recentă dintre traducerile şi prezentările universitare.

(De) Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen..., cf. *supra*, „Lucrări generale".

Hildegard of Bingen. The Context of Thought and Art. Ed. de Charles BURNETT şi Peter DRONKE, Londra, Warburg Institute, 1998, 234 pp.

HILLGARTH, J.N., *Ramon Lull and Lullism in 14th Century France*, Oxford, Clarendon Press, 504 pp., ilustrată.

IDEL, Moshe, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven şi Londra, Yale University Press, 1988, XX + 419 pp. [Ed. rom. Nemira, 2000, trad. Claudia DUMITRIU.]

Lucrare fundamentală care deschide cu adevărat „noi perspective" asupra istoriei Cabalei. Acest cercetător este cel mai important în acest domeniu, de la G. Scholem încoace. Dintre numeroasele sale lucrări, mai pot fi consultate şi următoarele:

– *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1988, IX + 170 pp.

– *The Mystical Experience of Abraham Abulafia*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1988, 246 pp.

– *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1989, 212 pp.

JAMBLIQUE [IAMBLICHOS], *Les Mystères d'Égypte*, text stabilit şi tradus de Édouard DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1966, 224 pp.

JONAS, Hans, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1958. Traducere franceză: *La Religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, tradusă de Louis ÉVRARD, Paris, Flammarion, 1978, 506 pp. Conţine o anexă: „Le syndrome gnostique", pp. 443-463 (ed. I, 1974).

Remarcabil studiu istoric şi filozofic.

KAHANE, Henry şi Renée, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzival*, în colaborare cu Angelina PIETRANGELI, Urbana, University of Illinois Press (Illinois Studies in Language and Literature, vol. 56), 1965, 218 pp., ilustrat.

KAHN, Didier, *Hermès Trismégiste...*, cf. *supra*, „Alchimie".

KIBRE, Pearle, *Studies in Medieval Science, Alchemy, Astrology, Mathematics and Medecine*, Ronceverte, West Virginia şi Londra, Hambledon Press, 1984, 376 pp., ilustrată, 20 de articole.

KIECKHEFER, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press (U.K. şi New York), 1998, col. „Cambridge Medieval Textbooks", X + 219 pp.

LUBAC, Henri DE, cf. *supra*, „Lucrări generale". Cf. în special volumul I, *De Joachim à Schelling*.

MAHÉ, Jean-Pierre, *Hermès en Haute-Égypte*, t. I: *Les Textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*; t. II: *Le Fragment du Discours parfait et les définitions hermétiques arméniennes*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1978-1982.

MARX, Jean, *La Légende arthurienne et le Graal*, Geneva, Slatkine, 1974, 410 pp., facsimil al ediţiei de la Paris, P.U.F., 1952.

MATT, Daniel, Chanan, *Zohar. The Book of Enlightenment*, traducere şi introducere de Daniel Chanan MATT, prefaţă de Arthur GREEN, New York, Paulist Press, col. „The Classics of Western Spirituality", 1983, 320 pp.

Medieval Numerology. A Book of Essays. Ed. de Robert L. STURGES, New York şi Londra, Garland, 1993, 173 pp.

MOPSIK, Charles, *Zohar*, traducere, note şi prefaţă de Charles MOPSIK, urmat de *Midrach Ha Néélam*, tradus şi adnotat de Bernard MARUANI, Éditions Verdier, 2 vol. Vol. 1, 1981, 671 pp.; vol. 2, 1984, 555 pp.

În sfârşit, o traducere franceză aproape completă din *Zohar*, care o înlocuieşte pe cea veche, acum depăşită, a lui Jean de Pauly. O bună introducere şi un aparat critic.

NAUDON, Paul, cf. *supra*, „Francmasonerie".

(Le) Néo-platonisme, Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris, C.N.R.S. (Actele colocviului de la Royaumont, 1969), 1971, 496 pp.

Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens, text stabilit şi tradus de Édouard DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1971, 252 pp.

La Pensée encyclopédique au Moyen Âge, lucrare colectivă, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, 125 pp.

Articole foarte documentate, în special despre: Isidor din Sevilla (J. Fontaine), Hugues de Saint-Victor (J. Chatillon), Vincent de Beauvais (M. Lemoine), Raoul Ardent (J. Gründel), Bartholomaeus Anglicus, Alexander Neckham (P. Michaud-Quantin); cf. în special textul lui M. de Gandillac, „Encyclopédies prémédiévales".

Picatrix. The Latin Version of the Ghayat al-Hakin, editată, cu introducere şi note, de David PINGREE, Londra, The Warburg Institute, 1986, 326 pp., ilustrată.

(DES) PLACES, cf. *supra*, JAMBLIQUE [IAMBLICHOS] şi *Oracles chaldaïques*.

POIRION, Daniel, *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1982, 127 pp.

Pseudo-Denys l'Aréopagite [*Pseudo-Dionisie Areopagitul*] *(Œuvres du ~)*, traducere, comentarii şi note de Maurice DE GANDILLAC, Paris, Aubier-Montaigne, col. „Bibliothèque philosophique", 1980, 406 pp. (ed. I, 1943). [Ed. rom. Paideia, 1996, trad., introd. şi note Dumitru STĂNILOAE.]

PUECH, Henri-Charles, *En quête de la Gnose*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Sciences Humaines", 2 vol. Vol. 1: *La Gnose et le Temps, et autre essais*, 1978, 300 pp.; vol. 2: *Sur l'Évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, 1978, 319 pp.

RIBARD, Jacques, *Le Moyen Âge. Littérature et symbolisme*, Paris, Champion, col. „Essais", 1984, 169 pp.

– *Chrétien de Troyes: Le Chevalier de la Charrette. Essai d'interprétation symbolique*, Paris, Nizet, 1973, 185 pp.

RITTER, Hellmut, „Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie", in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Leipzig, Teubner, 1923, pp. 94-124.

ROQUES, René, *L'Univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, 392 pp. (ed. I, 1954).

RUSKA, Julius, cf. *supra*, „Alchimie".

SANSONETTI, Paul-Georges, *Graal et Alchimie*, Paris, Berg International, col. „L'Île Verte", 1982, 214 pp., ilustrată.

SAXL, Fritz, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters*, vol. I-III, Heidelberg, C. Winter (şi Studien der Bibliothek Warburg), 1915-1927, şi Leipzig, Teubner, 1923.

SCHAYA, Leo, *La Création en Dieu à la lumière du judaïsme, du christianisme et de l'Islam*, Paris, Dervy, col. „Mystiques et religions", 1983, 564 pp.

SCHOLEM, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Ierusalim, Schocken, 1941, 454 pp. Numeroase reeditări. Traducere franceză:

Les Grands Courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1960 (reed. 1983), 432 pp.
Cea mai bună lucrare de introducere în teozofia iudaică. Alte lucrări importante ale aceluiaşi autor:
– *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein, 1960, 303 pp. Ed. engleză: *On the Kabbala and its Symbolism*, New York, Schocken, 1965, 216 pp. Traducere franceză: *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, 1966, 230 pp. [Ed. rom. Humanitas, 1996, trad. Nora IUGA.]
– *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, de Gruyter, 1962 (Studia Judaica, 3), 434 pp. Ed. engleză: *Origins of the Kabbala*, ed. R.J.Z. WERBLOWSKY, Princeton University Press, 1987, 487 pp. Traducere franceză: *Les Origines de la Kabbale*, Paris, Albin Michel, 1966, 523 pp.
– *Kabbalah*, New York, Meridian Books, 1978, 494 pp., ilustrată (ed. I, Ierusalim, 1974).
– *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken, 1971, 504 pp. Traducere franceză: *Le Messianisme juif: essai sur la spiritualité du judaïsme*, traducere, note şi bibliografie de Bernard D. DUPUY, Paris, Calmann-Lévy, 1974, 504 pp.

Scot Érigène (Jean) et l'histoire de la philosophie, Colloques internationaux du C.N.R.S., nr. 561, 1977, 484 pp.
Colocviul din 1975, contribuţii de F. Bertin, J. Trouillard, P. Lucentini, J. Chatillon ş.a.

SCOT ÉRIGÈNE, Jean [SCOTUS ERIUGENA, Ioan], *De la division de la Nature* (*Periphyseon*). Introducere, traducere şi note de Francis BERTIN, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 2 vol. Vol. I (*Livres I et II)*, 459 pp.; vol II (*Livre III*), 307 pp.

SCOTT, Walter, cf. *supra*, *Hermès Trismégiste* şi, în special, *Hermetica: The Ancient Greek...*

SFAMENI GASPARRO, Giulia, *Gnostica et Hermetica: saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1982, 386 pp. Tratează în special despre hermetism şi despre Hermes Trismegistul în literatura creştină primitivă.

SILVERSTEIN, Theodore, „The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris", *Modern Philology (A Journal devoted to Research in Medieval and Modern Literature)*, Chicago, University of Chicago Press, 46 (august 1948), pp. 92-116.

– „Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI Rerum Principiis", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1955-1956, pp. 217-302.

– Cf. şi *supra*, ALVERNY, „Hermetica Philosophica".

SMOLLER, Laura Ackerman, *History, Prophecy and the Stars. The Christian Astrology of Pierre d'Ailly (1350-1420)*, Princeton University Press, 1994, 233 pp.

STROUMSA, Guy G., *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leyda, E.J. Brill, 1996, col. „Studies in the History of Religions", XII + 195 pp.

THORNDIKE, Lynn, cf. *supra*, „Lucrări generale".

Volumele I-IV ale lucrării *History of Magic...* sunt fundamentale pentru Evul Mediu.

WEHR, Gerhard, cf. *supra*, „Lucrări generale".

RENAŞTEREA ŞI SECOLUL AL XVII-LEA

A) Varia

AGRIPPA AB NETTESHEIM, Henricus Cornelius, *De Occulta philosophia*, introducere de Karl Anton NOWOTNY, Graz, Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 1967, in-folio, 915 pp., ilustrată (ed. I, 1533). Această ediţie se recomandă prin bogăţia comentariilor prezentatorului K.A. Nowotny şi a documentelor anexe. Acelaşi lucru se poate spune şi despre următoarele două ediţii, mai recente: Cornelius AGRIPPA, *De Occulta Philosophia Libri Tres*, editată de V. Perrone COMPAGNI, Leyda, E.J. Brill, 1992 („Studies in the History of Christian Thought", vol. XLVIII). Şi: Henry Cornelius AGRIPPA, *Three Books of Occult Philosophy*, tradusă de James FREAKE, editată şi adnotată de Donald TYSON, St. Paul, Llewellyn, 1993, 938 pp. şi il. (este prima ediţie în engleză de după 1651). Ed. nouă 1995.

BRANN, Noel L., *The Abbot Trithemius (1461-1516). The Renaissance of Monastic Humanism*, Leyda, E.J. Brill, 1981, 400 pp.

– *Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1999, X + 354 pp.

CASSIRER, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1927, 458 pp., ilustrată. Ed. engleză: *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1963, 199 pp., şi Pennsylvania University Press, 1972. Traducere franceză: *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, tradusă de Pierre QUILLET, Paris, Éd. de Minuit, 1983, 489 pp., ilustrată.

La Città dei Segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (XV-XVIII), ed. de Fabio TRONCARELLI, Milano, Franco Angeli, 1985. Lucrare colectivă.

CULIANO, Ioan P., *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984, 418 pp., ilustrată. Ed. engleză: *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago University Press, 1987, 264 pp. [Ed. rom.: *Eros şi Magie în Renaştere. 1484*, trad. de Dan PETRESCU, prefaţă de Mircea ELIADE, postfaţă de Sorin ANTOHI, Iaşi, Polirom, 2003, 449 pp.]

DEBUS, Allen G., *Paracelso e la tradizione paracelsiana*, Neapole, La Città del Sole, 1996, 126 pp.

EAMON, William, cf. *supra*, „Din secolul al II-lea (*Corpus Hermeticum*) până în secolul al XV-lea".

EVANS, R.J.W., *Rudolf II and his World (A Study in Intellectual History) (1576-1612)*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 323 pp., ilustrată (ed. I, 1973).

Studiu de neînlocuit pentru înţelegerea mediului praghez din preajma lui Rudolf al II-lea.

FRENCH, Peter, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972, 243 pp., ilustrată.

GARIN, Eugenio, *Lo zodiaco vita*, Bari, Laterza, 1976. Traducere engleză: *Astrology in the Renaissance. The Zodiac of Life*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1983, 145 pp.

– *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1954 (reed. 1966, 354 pp.).

GODET, Alain, *Nun was ist die Imagination anders als ein Sonn im Menschen (Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens)*, teză, Universitatea din Basel, Zürich, A.D.A.G. Administration & Druck, 1982, 282 pp.

Lucrare foarte aprofundată, originală şi meritând a fi cunoscută mai bine.

HUFFMAN, William H., *Robert Fludd and the End of the Renaissance*, Londra, Routledge, 1988, 252 pp.

Johannes Trithemius: Humanism and Magic in Prereformation Germany. Ed. de Richard AUERNHEIMER şi Franck BARON, Viena, Profil, 1991, IX + 80 pp.

LEON-JONES, Silvia DE, *Giordano Bruno and the Kabbalah: Prophets, Magicians, and Rabbis*, New Haven şi Londra, Yale University Press, 1997, col. „Yales Studies in Hermeneutics", IX + 273 pp.

(La) magia naturale del Rinascimento: testi di Agrippa, Cardano, Fludd (lucrare colectivă), introducere de Paolo ROSSI, Torino, Utet, 1989, 134 pp., ilustrată.

(Il) mago, il cosmo, il teatro degli astri. Saggi sulla letteratura esoterica del Rinascimento, lucrare colectivă prezentată de Gianfranco FORMICHETTI, Roma, Bulzoni, 1985, 238 pp.

NAUERT, Charles G., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Illinois University Press, 1965, 374 pp. Ed. fr. Paris, Dervy, 1999, col. „Bibliothèque de l'Hermétisme".

(Die) Okkulten Wissenschaften in der Renaissance, lucrare colectivă coordonată de August BUCK şi Herzog August Bibliothek din Wolfenbüttel, Wiesbaden (in Kommission bei O. Harrassowitz, „Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung", 2), 1992, 293 pp., ilustrată.

Opus Magnum. Kniha o sakràlni geometrii, alchymii, magii, astrologii, kabale a tajnych spolecnostech v Ceskych zemich (Magnum Opus. The Book of Sacred Geometry, Alchemy, Magic, Astrology, the Kabbala, and Secret Societies in Bohemia). Ed. de Vladislav ZADROBILEK, Praga, Trigon, 1997, 328 pp. In fol., bogat ilustr. În cehă şi engleză.

Menţionată aici pentru focalizarea asupra Pragăi din epocă, cu numeroase contribuţii.

PEUCKERT, Will-Erich, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1936. Reed., Berlin, Erich Schmidt, 1966.

Pe alocuri confuză, dar cu multă documentaţie.

POEL, Max VAN DER, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leyda etc., E.J. Brill, 1997, col. „Brill's Studies in Intellectual History", XIV + 303 pp.

Science, Pseudo-Science, and Utopianism in Early Modern Thought, lucrare colectivă introdusă de Stephen A. MCKNIGHT, Columbia & Londra, University of Missouri Press, 1992, 221 pp.
Despre alchimie, hermetism, Newton.

SEZNEC, Jean, *La Survivance des dieux antiques*, Paris, Flammarion, 1980, 337 pp., ilustrată. Ed. engleză: *The Survival of the Pagan Gods: the Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*, New York, Pantheon, 1953, 376 pp. (reed. 1961).

SHUMAKER, Wayne, *The Occult Sciences in the Renaissance (A Study in Intellectual Patterns)*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1979, 282 pp., ilustrată (ed. I, 1972).
Astrologie, hermetism, magie, alchimie.
– *Natural Magic and Modern Science. Four Treatises (1590-1687)*, Binghamton (N.Y.), Center for Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989, XI + 233 pp.
Despre G. Bruno, M. Pohio, T. Campanella, G. Schott.
– *Renaissance Curiosa*, Binghamton (N.Y.), Center for Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1982, 208 pp.
Despre J. Dee, J. Trithemius, G. Dalgarno.

THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th Centuries England*, London, Weidenfeld, 1971. Reed., Penguin Books, 1980, 853 pp.

THORNDIKE, Lynn, cf. *supra*, „Lucrări generale".
Volumele V-VIII conțin o mare cantitate de informații asupra perioadei.

TOMLINSON, Gary, cf. *infra*, „Esoterism, literatură și artă".

TURNER, Robert, *Elizabethan Magic. The Art and the Magus*, Longmead (Anglia), Element Books, 1989, 190 pp., ilustrată.

Umanesimo e esoterismo, lucrare colectivă, Padova, Cedam, Dott. A. Milani, „Archivio di Filosofia", 1960, 448 pp., ilustrată.
Articole despre M. Ficino, S. Champier, Vasari, G. Postel ș.a.

Umanesimo e simbolismo, lucrare colectivă, aceiași editori și aceeași colecție ca *supra*, 1958, 317 pp., ilustrată.

VASOLI, Cesare, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Neapole, Guida, 1988, 377 pp.
Despre Ficino, Postel, Giorgi, Giulio Camillo.
– *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, lucrare colectivă, editată de C. VASOLI, Bologna, Il Mulino, 1976, 303 pp.

WALKER, D.P., *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, Londra, University of Notre-Dame Press, 1975, 244 pp. (ed. I, Warburg Institute, 1958).
În afara unor studii despre Ficino şi Campanella, capitole foarte documentate despre Plethon, Lazarelli, Trithemius, Agrippa, Paracelsus, J. Gohory, Pomponazzi, Giorgi ş.a.

WIND, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Londra, Peregrine Books, 1967, 345 pp., ilustrată (ed. I, 1958). Traducere franceză Paris, Gallimard (col. „Bibl. ill. des Histoires"), 1992. Iconologie, embleme şi esoterism.

YATES, Frances A., *The Art of Memory*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1966. Retipărire, University of Chicago, Phoenix Books, s.d., 400 pp. Traducere franceză: *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Histoires", 1966, 434 pp., ilustrată. A devenit repede o lucrare clasică. Lucrările d-rei Yates nu pot fi ignorate dacă se doreşte să se abordeze esoterismul din vremea Renaşterii.
– *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Londra, Routledge, 1979, 217 pp.
Studii despre Llull, Pico della Mirandola, Reuchlin, Giorgi, Agrippa, Dürer, John Dee, rozicrucieni ş.a.
– *Collected Essays*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 3 vol. Vol. 1: *Lull and Bruno*, 1982, 279 pp., ilustrat; vol. 2: *Renaissance and Reform: The Italian Contribution*, 1983, 273 pp., ilustrat; vol. 3: *Ideas and Ideals in the North European Renaissance*, 1984, 356 pp., ilustrat.

ZAMBELLI, Paola, *L'ambigua natura della magia*, Milano, Il Saggiatore (A. Mondadori), 1991, 345 pp.
– *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Veneţia, Marsilio, 1995, 227 pp.

B) Receptarea hermetismului alexandrin

BLANCO, A.G., cf. *supra*, „Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea".

COPENHAVER, Brian P., *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, Haga, Paris-New York, Mouton, 1978, 368 pp.

DANNENFELDT, K.H., „Hermetica Philosophica", *op. cit. supra*, „Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea", cf. ALVERNY. *L'Ermetismo nell'antichità e nel Rinascimento*. Cf. *supra*, „Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea".

FAIVRE, Antoine, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids (Mich.), Phanes Press, 1995, 210 pp. Ilustr. Ed. it. revăzută și adăugită: *L'Eternità di Hermete. Dal dio greco al mago alchemico*, Roma, Atanor, 1999.

GARIN, Eugenio, *Ermetismo del Rinascimento*, Siena, Riuniti, „Biblioteca Minima", 1988, 79 pp.

Hermes Trismegistus, Pater Philosophorum, cf. *supra*, „Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea".

(De) Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen..., cf. *supra*, „Lucrări generale".

MCGUIRE, J.E., cf. WESTMAN, Robert S.

Présence d'Hermès Trismégiste, lucrare colectivă prezentată de A. FAIVRE, Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1988, 235 pp.
Despre receptarea privitoare la *Corpus Hermeticum* în epoca modernă și despre Hermes Trismegistul.

SECRET, François, *Hermétisme et Kabbale*, Neapole, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1992, 146 pp.

SHUMAKER, Wayne, *The Occult Sciences*, *op. cit. supra*, „A) Varia", cf. pp. 211-250.

SLADEK, Mirko, *Fragmente der hermetischen Philosophie...*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

Testi umanistici su l'Ermetismo (lucrare colectivă), Roma, Fratelli Bocca, „Archivo di Filosofia", 1955, 161 pp.
Articole despre Lazarelli, Giorgi și Agrippa.

TUVESON, Ernst Lee, *The Avatars of Thrice Great Hermes...*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

WALKER, D.P., *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Old Working (Marea Britanie), The Gresham Press, s.d. (ed. I); și Londra, Duckworth, 1972.

WESTMAN, Robert S. și MCGUIRE, J.E., *Hermeticism and Scientific Revolution*, Los Angeles, William Andrews, Clark Memorial Library, University of California, 1977, 150 pp., ilustrată.

YATES, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, Midway Reprints, 1979 (ed. I, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964, 466 pp.). Traducere franceză: Paris, Dervy Livres, 1988.
Deşi a făcut obiectul unor discuţii în legătură cu anumite aspecte de interpretare, această lucrare a reîmprospătat cercetarea şi rămâne un indispensabil instrument de lucru.

C) Cabala creştină

COUDERT, Allison P., *The Impact of the Kabbalah in the 17th Century (The Life and Thought of Francis Mercury Van Helmont) (1614-1698)*, Leyda, E.J. Brill, 1997, 418 pp.

Guillaume Postel (1581-1981), lucrare colectivă prezentată de Jean-Claude MARGOLIN, Actele conferinţei de la Avranches, aprile 1981, Paris, G. Trédaniel (La Maisnie), 1985, 391 pp., ilustrată.

JAVARY, Geneviève, *Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne*, Université de Lille III, Service de reproduction des thèses; difuzare Paris, Champion, 1977, 598 pp.

Kabbalistes chrétiens (lucrare colectivă), Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1979, 314 pp., ilustrată.
Articole de G. Scholem, G. Javary, E. Benz, H. Grieve, C. Wirszubski ş.a.

KILCHER, Andreas, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 1998, 403 pp.

Postello, Venezia e il suo Mondo, lucrare colectivă prezentată de Marion L. KUNTZ, Florenţa, L.S. Olschki, 1988, 376 pp.

SECRET, François, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Arma Artis şi Milano, Archè, 1985, 395 pp., ilustrată (reed. adăugită). Ed. I, Paris, Dunod, 1964.
Lucrarea fundamentală referitoare la acest subiect.
– *Hermétisme et Kabbale*, cf. *supra*, B.
– *Postel revisité. Nouvelles recherches sur Guillaume Postel et son milieu (première série)*, Paris, S.E.H.A., şi Milano, Archè, 1998, col. „Textes et travaux de *Chrysopoeia*", 260 pp.

SWIETLICKI, Catherine, *Spanish Christian Cabala (The Works of Luis de Leon, Santa Teresa de Jesus, and San Juan de la Cruz)*, Columbia, University of Missouri Press, 1986, 227 pp.

D) Paracelsianism şi Filozofia Naturii

Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrastus von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit, lucrare colectivă prezentată de Joachim TELLE, Stuttgart, Franz Steiner, 1994, 590 pp., ilustrată.

BIANCHI, Massimo Luigi, *Signatura Rerum. Segni, magia e conoscenza, di Paracelso a Leibniz*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1987, 199 pp.

BRAUN, Lucien, *Paracelse*, Geneva, Slatkine, col. „Fleuron", 1993, 256 pp., ilustrată (ed. I, 1988).

DEBUS, Allen G., *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge University Press, 1978, 159 pp., ilustrată.

– *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York, Science History Publications, 1977, vol. I, 293 pp., vol. II, 606 pp., ilustrată. Paracelsus, Fludd, F.M. Van Helmont etc. Indispensabilă lucrare de referinţă.

– *Paracelso e la tradizione paracelsiana*, Neapole, La Città del Sole, 1996, 126 pp.

DEGHAYE, Pierre, *De Paracelse à Thomas Mann*, cf. *supra*, „Lucrări generale".

KAISER, Ernst, *Paracelsus in Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlts Monographien, 1969, 158 pp. Una dintre cele mai clare introduceri în legătură cu Paracelsus.

KOYRÉ, Alexandre, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemand*, extras din „Cahiers des Annales", nr. 10, Paris, Armand Colin, 1955, 116 pp. Reed., Paris, Gallimard, 1971. Despre Schwenckfeld, Sebastian Frank, Weigel, Paracelsus.

Kreatur und Kosmos: Internationale Beiträge zur Paracelsusforschung, ed. de Rosemarie DILG-FRANK, Stuttgart-New York, G. Fischer, 1981, 206 pp.
Articole de W. Pagel, J. Telle, A. Miller-Ginsburg, L. Braun ş.a.

Il Medico, l'Arte, la Scienza, la Virtù (Materiali per una ricerca: bibliografia e iconografia su Paracelso nella Biblioteca Casanatense), Roma, Edizioni Paracelso, 1993, XV + 558. Ilustr.

Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance, ed. de Brian VICKERS, Center for Renaissance Studies, E.T.H. Zürich-Londra-New York, Cambridge University Press, 1984, 408 pp.
Despre Kepler, Bacon, Newton. Numeroase articole de fond.

PAGEL, Walter, *Paracelsus: an Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel & New York, S. Karger, 1958 (ed. I), 368 pp., ilustrată. Reed., 1982, 399 pp., ilustrată. Versiune franceză: *Paracelse. Introduction à la médecine philosophique de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1963, 405 pp., ilustrată.
Lucrarea cea mai clasică despre Paracelsus.

Paracelse (lucrare colectivă), Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1980, 280 pp.
Texte de L. Braun, K. Goldammer, P. Deghaye, E.W. Kämmerer, B. Gorceix, şi bibliografie de R. Dilg-Frank.

Paracelse et les siens. Ed. de R. EDIGHOFFER, J. FABRY şi A. FAIVRE, Paris, La Table d'Émeraude, 1995, col. „ARIES", 152 pp.
Actele conferinţei ţinute la Paris (Sorbona), în decembrie 1994.

Paracelsus. The Man and his Reputation, his Ideas and their Transformation. Ed. de Peter GRELL, Leyda etc., E.J. Brill, 1998, col. „Studies in the History of Christian Thought", VII + 348 pp.

Paracelsus und seine internazionale Rezeption in der frühen Neuzeit. Ed. de H. SCHOTT şi E. ZINGUER, Leyda, E.J. Brill, 1998, XII + 274 pp.

Parerga Paracelsia. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, lucrare colectivă prezentată de Joachim TELLE, Stuttgart, F. Steiner, 1992, 426 pp., ilustrată.

PAULUS, Julian, *Paracelsus-Bibliographie 1961-1996*, Heidelberg, Palatina, 1996, 147 pp.

Reading the Book of Nature. The Other Side of the Scientific Revolution. Ed. de Allen G. DEBUS şi Michael T. WALTON, Kirksville (Mo.), Thomas Jefferson University Press, 1998, col. „16th Century Essays and Studies", XVI + 280 pp.
Actele colocviului ţinut la St. Louis, în octombrie 1996.

Reason, Experiment, Mysticism in the Scientific Revolution, lucrare colectivă prezentată de M.L. RIGHINI BONELLI şi William R. SHEA, New York, Science History Publications, 1975, 320 pp.
Despre Fludd, alchimie, Newton, hermetism etc.

Scienze, credenze occulte, livelli di cultura, Florenţa, L.S. Olschki, 1982, 562 pp., ilustrată.
Actele conferinţei de la Florenţa, iunie 1980.

WEEKS, Andrew, *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1997, col. „Studies in Western Esoteric Traditions", XII + 238 pp.

E) Rozicrucianism

AKERMAN, Susanna, *Rose Cross over the Baltic. The Spread of Rosicrucianism in Northern Europe*, Leyda etc., E.J. Brill, 1998, col. „Studies in Intellectual History", VII + 263 pp.

ARNOLD, Paul, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie*, Paris, Mercure de France, 1955, 343 pp.

Se întemeiază pe documentația adunată de H. Schick. Interesantă pentru bibliografia sa, dar destul de depășită de lucrările ulterioare.

– *La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie. Essai de synthèse historique*, Paris, Maisonneuve, 1970, 259 pp. Aceeași observație ca *supra*.

Cimelia Rhodostaurotica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke, Amsterdam, In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 1995, XX + 191 pp. și ilustr. Catalogul expoziției B.P.H. din Amsterdam și Wolfenbüttel (Herzog August Bibliothek), noiembrie 1994, prezentat de Joost R. RITMAN, Frans A. JANSSEN și Carlos GILLY.

Prețios instrument de lucru.

DICKSON, Donald R., *The Tessera of Antilia: Utopian Brotherhoods and Secret Societies in the Early Seventeenth Century*, Leyda etc., E.J. Brill, 1998, col. „Studies in Intellecual History", X + 293 pp.

EDIGHOFFER, Roland, *Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andreae*, Paris, Arma Artis, 1982; vol. I, 1982, 461 pp., vol. II, 1987, pp. 463-480, ilustrat.

De departe lucrarea cea mai completă despre rozicrucianism în secolul al XVII-lea. De citit cu prioritate, după următoarea, de același autor:

– *Les Rose-Croix*, Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1982, 126 pp., și 1992.

– *Les Rose-Croix et la crise de la conscience européenne au XVII^e siècle*, Paris, Dervy, 1998, col. „Bibliothèque de l'Hermétisme", 315 pp.

(Das) Erbe des Christian Rosenkreutz (Johann Valentin Andreae 1586-1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614-1616), Actele conferinței de la Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam, noiembrie 1986, lucrare colectivă prezentată de Franz A. JANSSEN, Amsterdam, In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 1988, 288 pp.

GILLY, Carlos, *Adam Haslmayr, der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Amsterdam, In de Pelikaan, 1994, col. „Pimander. Text and Studies Published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica", 296 pp. Ilustr.

GORCEIX, Bernard, *La Bible des Rose-Croix*, Paris, P.U.F., 1970, 125 pp. După o prefață de 64 de pagini, care este o bună introducere în corpusul rozicrucian, Gorceix dă o excelentă traducere a textelor *Fama*, *Confessio* și *Nunta chimică*.

KILCHER, Andreas, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*, cf. *supra*, „Renaștere", C.

MCINTOSH, Christopher, *The Rosicrucians (The History and Mythology of an Occult Order)*, col. „Crucible", 1980. Ediție revăzută și adăugită: Wellingborough (Anglia), 1987, 160 pp., ilustrată.

MONTGOMERY, John Warwick, *Cross and Crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654) Phoenix of the Theologians*, Haga, Nijhoff, „Arhivele internaționale de istorie a ideilor", nr. 55, 1973; vol. I: *Andreae's Life, World-View and Relations with Rosicrucianism and Alchemy*, 255 pp., ilustrat; vol. II: *The Chymische Hochzeit, with Notes and Commentary*, 257 și 577 pp., ilustrat.

PEUCKERT, Will-Erich, *Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation*, Jena, Diederichs, 1928. Retipărire, *Das Rosenkreutz*, introdusă și prezentată de Rolf Christian ZIMMERMANN, Berlin, E. Schmidt, 1973, 408 pp.

SECRET, François, *Hermétisme et Kabbale*, cf. *supra*, B.

SCHICK, Hans, *Das ältere Rosenkreuzertum. Zur Geschichte einer Reformation*, Jena, Diederichs, 1928. Reed., *Die Geheime Geschichte der Rosenkreutzer*, introducere de Alain GODET, Schwarzenburg (Elveția), Ansata, 1980, 338 pp.

YATES, Frances A., *The Rosicrucian Enlightenment*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972, 269 pp., ilustrată. Traducere franceză: Dervy Livres, 1990. [Ed. rom.: *Iluminismul rozicrucian*, trad.

de Petru CREȚIA, București, Humanitas, col. „Istoria ideilor", 1998.]

Aceeași observație ca *supra*, în legătură cu cartea sa despre Giordano Bruno.

F) Teozofie

BOEHME, Jacob, *Mysterium Magnum*, trad. de S. JANKÉLÉVITCH, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, 2 vol. Vol. 1, 592 pp; vol. 2, 516 pp.

Menționată aici pentru cele două studii de Nikolai BERDIAEV consacrate lui Böhme: „L'*Ungrund* et la liberté" și „La doctrine de la Sophia et de l'Androgyne. Jacob Boehme et les courants sophiologiques russes".

– *Les Épâtres théosophiques*, Paris, Éd. du Rocher, col. „Gnose", 1980, 407 pp.

Menționată aici pentru introducerea lui B. Gorceix (pp. 1-110).

DEGHAYE, Pierre, *La Naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, col. „Spiritualités Vivantes", 1985, 302 pp.

Cea mai bună introducere, în franceză, la Jakob Böhme.

– *De Paracelse à Thomas Mann*, cf. *supra*, „Lucrări generale".

GIBBONS, B.J., *Gender in Mystical and Occult Thought: Behmenism and its Development in England*, Cambridge University Press, 1996, col. „Cambridge Studies in Early Modern British History", XI + 247 pp.

GORCEIX, Bernard, *La Mystique de Valentin Weigel (1533-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Université de Lille, Service de reproduction des thèses, 1970, 500 pp.

– *Flambée et agonie. Mystiques du XVII^e siècle allemand*, Sisteron, Présence, col. „Le Soleil dans le cœur", 1977, 358 pp., ilustrată.

Excelentă introducere la D. Czepko, Fr. Spee, Catharina R. von Greiffenberg, Angelus Silesius, Quirinus Kuhlmann, J.G. Gichtel.

– *Johann Georg Gichtel, théosophe d'Amsterdam*, Paris, L'Âge d'Homme, col. „Delphica", 1974, 174 pp., ilustrată.

Una dintre cele mai bune lucrări ale lui Gorceix. Importantă pentru înțelegerea gândirii teozofice din secolul al XVII-lea și de la începutul secolului al XVIII-lea.

HUTIN, Serge, *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, Hildesheim, G. Olms, „Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie", 2, 1966, 214 pp. Documentație bogată.

– *Les Disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris, Denoël, col. „La Tour Saint-Jacques", 1960, 332 pp.
Lucrare de referință încă neegalată.

Jacob Boehme (lucrare colectivă), Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1977, 236 pp.
Texte de G. Wehr, P. Deghaye și J. Böhme.

Jacob Boehme ou l'obscure lumière de la connaissance mystique (hommage à Jacob Boehme, préparé par le Centre d'études et de recherches interdisciplinaires de Chantilly), Paris, J. Vrin, 1979, 158 pp.
Articole de H. Schmitz, P. Deghaye, J.L. Vieillard-Baron, J.F. Marquet, M. Vetö, M. de Gandillac, B. Rousset, A. Faivre, P. Trotignon.

KOYRÉ, Alexandre, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, J. Vrin, 1980, 525 pp. (facsimil al ed. I, 1929). [Trad. rom. Humanitas, 2000.]
Lucrarea clasică despre Böhme.

VERSLUIS, Arthur, *Theosophia: Hidden Dimensions of Christianity*, Hudson (N.Y.), Lindisfarne Press, 1994, 223 pp.

WEEKS, Andrew, *Boehme. An Intellectual Biography of the Seventeenth Century Philosopher and Mystic*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1991, 268 pp., ilustrată.

WEHR, Gerhard, *Jakob Boehme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlts Monographien, 1971, 157 pp., ilustrată.
În franceză in „Cahiers de l'Hermétisme" menționate *supra*.

SECOLUL AL XVIII-LEA

AMADOU, Robert, *Trésor martiniste*, Paris, Villain et Belhomme, 1969, 240 pp., ilustrată.
Mai multe studii despre Iluminism, cu o prețioasă bibliografie specializată.

– *Aspects de l'Illuminisme au XVIII^e siècle*, lucrare colectivă editată de Robert AMADOU, Paris, H. Roudil, nr. II-III-IV din *Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, 226 pp. Ilustrată.

Aufklärung und Esoterik. Ed. de Monika NEUGEBAUER-WÖLK, Hamburg, F. Meiner, 1999, col. „Studien zum achtzehnten Jahrhundert", 477 pp.

BENZ, Ernst, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, J. Vrin, 1968, 155 p. Ediție engleză: *The Mystical Sources of German Philosophy*, Allison Park (Penn.), Pickwick, 1983, 132 pp.

Despre Saint-Martin în Germania, Mesmer, Baader ș.a.

– *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz, Ak. der Wissenschaften und der Literatur, 1970, 98 pp. Ediție engleză: *The Theology of Electricity*, Allison Park (Penn.), Pickwick, 1989, 104 pp.

Despre Fricker, Divisch, Œtinger. De la Iluminismul secolului al XVIII-lea până la *Naturphilosophie*.

CELLIER, Léon, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du Romantisme*, Paris, Nizet, 1953, 448 pp.

Acoperă esențialul perioadei.

DEGHAYE, Pierre, *La Doctrine ésotérique de Zinzendorf (1700-1760)*, Paris, Klincksieck, 1969, 735 pp., ilustrată.

Emmanuel Swedenborg, A Continuing Vision (A Pictorial Biography and Anthology of Essays and Poetry), lucrare colectivă prezentată de Robin LARSEN, New York, Swedenborg Foundation, 1988, 558 pp.

FAIVRE, Antoine, *Kirchberger et l'Illuminisme du XVIII^e siècle*, Haga, Nijhoff, col. „Arhivele internaționale de istorie a ideilor", nr. 16, 1965, 284 pp., ilustrată.

– *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, Klincksieck, 1969, 788 pp., ilustrată.

– *L'Ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*, Paris, Seghers, col. „La Table d'Émeraude", 1973, 224 pp., ilustrată. Traducere spaniolă, Madrid, E.D.A.F., 1976.

– *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim, G. Olms, „Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie", 20, 1976, 263 pp.

Despre Saint-Martin, Baader, Lavater, Corberon, alchimie.

FRICK, Karl R.H., *Licht und Finsternis* şi *Die Erleuchteten...*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

GEIGER, Max, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie*, Zürich, EVZ, 1963, 619 pp., ilustrată.
Despre Jung-Stilling, F.R. Salzmann, Karl von Hessen-Kassel, Julie de Krüdener ş.a.

GODWIN, Joscelyn, *The Theosophical Enlightenment*, cf. *supra*, „Lucrări generale".

JACQUES-CHAQUIN, Nicole, *Le Théosophe et la sorcière: deux imaginaires du monde des signes* (Études sur l'illuminisme saint-martinien et sur la démonologie), 4 vol. Cf. vol. I (372 pp.) şi II (309 pp.), despre Saint-Martin, teză la Université de Paris VII, 1994. Încă inedită. Dar conţine mai multe articole care apăruseră anterior.

JOLY, Alice, *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie (1730-1824)*, Mâcon, Protat, 1938, 329 pp., ilustrată. Reed., Paris, Demeter, 1986.
Deşi depăşită sub mai multe aspecte, rămâne o lucrare de bază pentru studiul iluminismului lyonez.

KELLER, Jules, *Le Théosophe alsacien Friedrich Rudolf Salzmann et les milieux spirituels de son temps. Contribution à l'étude de l'Illuminisme et du mysticisme à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle*, Berna-Frankfurt, P. Lang, 1985, 2 vol., 211 şi 620 pp.

LE FORESTIER, René, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, *op. cit. supra*, „Francmasonerie".

LEVENTHAL, Herbert, *In the Shadow of Enlightenment*, New York, New York University Press, 1976, 330 pp.

Lumières et Illuminisme, lucrare colectivă prezentată de Mario MATUCCI, Actele conferinţei de la Cortona (Italia), octombrie 1983, Pisa, Pacini Editore, „Critica e Storia letteraria", 1984.

MCINTOSH, Christopher, *The Rose Cross and the Age of Reason: 18th Century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment*, Leyda, E.J. Brill, 1992, 200 pp., ilustrată.

MEILLASSOUX-LE CERF, Micheline, *Dom Pernety et les Illuminés d'Avignon. Suivi de la transcription intégrale de la Sainte Parole*, Milano, Archè Edidit, 1992, 455 pp.

ŒTINGER, Friedrich Christoph, *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, ed. de Reinhard BREYMAYER şi Friedrich HÄUSSERMAN,

„Texte zur Geschichte des Pietismus", secțiunea VII, Berlin-New York, de Gruyter, 1977; vol. 1, text, 266 pp., ilustrat; vol. 2, note, 633 pp. Volumul 2 este extrem de documentat. Masă de informații indispensabilă.

Présence de Louis-Claude de Saint-Martin, lucrare colectivă prezentată de J.F. MARQUET și J.-L. VIEILLARD-BARON, Tours, Société ligérienne de philosophie, col. „L'Autre Rive", 1986, 319 pp.

Presenza di Cagliostro, lucrare colectivă prezentată de Daniela GALLINGANI, Actele conferinței de la San Leo (Italia), 20-22 iunie 1991, Florența, Centro Editoriale Toscano, 1994, 688 pp. Vastă documentație despre curentele esoterice din epoca Luminilor.

SAINT-MARTIN, Louis-Claude DE, *Œuvres majeures*, ed. de Robert AMADOU, Hildesheim, G. Olms. Au apărut cinci volume. Menționată aici pentru calitatea introducerilor și a notelor prezentatorului.

SCHUCHARD, Marsha Keith Manatt, *Freemasonry, Secret Societies, and the Continuity of the Occult Traditions in English Literature*, Ph. D., The University of Texas at Austin (Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan 48106), 1975, 698 pp. W. Blake, swedenborgism, W.B. Yeats etc.

SEKRECKA, Mieczyslawa, *Louis-Claude de Saint-Martin, le Philosophe inconnu. L'homme et l'œuvre*, Varșovia, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr. 65, 1968, 224 pp.

Swedenborg and his Influence (lucrare colectivă), Actele conferinței de la Bryn Athyn, Penn., februarie 1988, Bryn Athyn (Penn.), The Academy of the New Church, 1988, 492 pp.

TRAUTWEIN, Joachim, *Die Theosophie Michael Hahns und ihre Quellen*, Stuttgart, Calwer, „Quellen und Forschungen zur württ. Kirchengeschichte", 1969, 403 pp.

VAN RIJNBERK, Gérard, *Un thaumaturge au XVIII^e siècle: Martinès de Pasqually. (Sa vie, son œuvre, son ordre)*, vol. 1, Paris, Alcan, 1935, 225 pp.; vol. 2, Lyon, Derain-Radet, 1938, 185 pp. (Facsimil Plan de la Tour, Éd. d'Aujourd'hui, 1980).

VIATTE, Auguste, *Les Sources occultes du Romantisme: Illuminisme-Théosophie (1770-1820)*, Paris, Champion, 1928 (numeroase retipăriri, același editor). Vol. I: *Le Préromantisme*, 331 pp.; vol. II: *La Génération de l'Empire*, 332 pp.

Lucrare fundamentală asupra subiectului şi cu care este indicat să se înceapă documentarea.

ZIMMERMANN, Rolf Christian, *Das Weltbild des Jungen Goethe*, München, W. Fink; vol. 1: *Elemente und Fundamente*, 1969, 368 pp., ilustrat; vol. 2: *Interpretation und Dokumentation*, 1979, 447 pp., ilustrat.

Lucrare foarte novatoare cu privire la literatura hermetistă din Germania în epoca Luminilor. Nouă abordare a genezei gândirii goetheene.

ROMANTISM ŞI *NATURPHILOSOPHIE*

AYRAULT, Roger, *La Genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier; vol. 1, 1961, 361 pp.; vol. 2, 1961, 782 pp.; vol. 3, 1969, 572 pp.; vol. 4, 1976, 573 pp.

Fiecare volum conţine numeroase analize referitoare la romantism în raporturile sale cu esoterismul.

BAADER, Franz VON, *Sämtliche Werke*, Leipzig, s.l., 1860, 16 vol. Retipărire, Aalen, Scientia Verlag, 1963.

Menţionată aici pentru numeroasele note ale editorului Franz Hoffmann şi pentru bogatele introduceri la aceste volume, semnate de alţi teozofi: Julius Hamberger, Anton Lutterbeck, E.A. von Schaden, Ch. Schlüter, Fr. von Osten-Sacken ş.a.

BESSET, Maurice, *Novalis et la pensée mystique*, Paris, Aubier, 1947, 197 pp.

CELLIER, Léon, *Fabre d'Olivet...*, *op. cit. supra*, „Secolul al XVIII-lea". Cf. în special partea a VI-a.

DEGHAYE, Pierre, *De Paracelse à Thomas Mann*, cf. *supra*, „Lucrări generale".

(Les) Études philosophiques, Paris, P.U.F., ianuarie şi aprilie 1983. Aceste două numere sunt consacrate romantismului german, în special lui J.W. Ritter, F.C. Œtinger, Novalis.

FABRY, Jacques, *Le Bernois Friedrich Herbort et l'ésotérisme chrétien en Suisse à l'époque romantique*, Berne, P. Lang, Publications universitaires européennes, 1980, série I, vol. 718, 280 pp.

Bun studiu al mediului, şi contribuţie la istoria alchimiei.

– *Le Théosophe de Francfort Johann Friedrich von Meyer (1771-1849) et l'ésotérisme en Allemagne au XIX^e siècle*, Berna-Frankfurt, P. Lang, 1989, 2 vol., 1256 şi 625 pp.
O masă considerabilă de informaţii şi documentaţie.

FAIVRE, Antoine, *Philosophie de la Nature. Physique sacrée et Théosophie (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Albin Michel, col. „Idées philosophiques", 1996, 349 pp.

GODE VAN AESCH, Alexander G.F., *Natural Science in German Romanticism*, New York, Columbia University Press, 1941, 302 pp.

GUSDORF, Georges, *Les Sciences humaines et la Pensée occidentale*, Paris, Payot; vol. 9: *Fondements du savoir romantique*, 1982, 471 pp.; vol. 10: *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, 1983, 430 pp.; vol. 11: *L'Homme romantique*, 1984, 368 pp. *Le Savoir romantique de la Nature*, 1985, 345 pp.
Aceeaşi observaţie ca în legătură cu R. Ayrault.

JUDEN, Brian, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le Romantisme français (1800-1855)*, Paris, Klincksieck, 1971, 805 pp.

McCALLA, Arthur, *A Romantic Historiography: The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche*, Leyda, E.J. Brill, 1996, col. „Studies in Intellectual History", 464 pp.

MÉHEUST, Bertrand, *Somnambulisme et médiumnité*, vol. I, *Le défi du magnétisme*; vol. II, *Le choc des sciences psychiques*, Le Plessis-Robinson, Syntélabo, 1999, col. „Les Empêcheurs de penser en rond", 620 şi 598 pp.

(Die) Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders (Spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik), ed. de Peter KOSLOWSKI, Viena, Passagen Verlag, 1993. Actele conferinţei de la München, 20-23 mai 1993.
Contribuţii de L. Processi Xella, P. Deghaye, F. Schumacher ş.a.

Romantik in Deutschland. Ein Interdisziplinäres Symposium, ed. de Richard BRINKMAN, volum special din *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1978, 722 pp., ilustrat.
Despre *Naturphilosophie*, cf. în special pp. 167-430. Conţine o importantă bibliografie, de Dietrich von ENGELHARDT.

Romantische Naturphilosophie, texte alese de Christoph BERNOULLI şi Hans KERN, Jena, E. Diederich, 1926, 431 pp., ilustrată.

Nume importante nu figurează în antologie. Totuşi, bună selecţie de texte de L. Oken, Fr. Hufeland, J. von Kieser, G.H. von Kieser, J.B. Friedreich, W. Butte, G. Malfatti, I.P.V. Troxler, G.R. Treviranus şi C.G. Carus.

SCHUBERT, Gotthilf Heinrich, *La Symbolique du rêve*, Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1982, 217 pp. Traducere franceză a lucrării *Symbolik des Traums* (1814).
Menţionată aici ca lucrare critică pentru buna introducere a traducătorului, Patrick VALETTE, pp. 12-54.

SLADEK, Mirko, *Fragmente der hermetischen Naturphilosophie...*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

SUSINI, Eugène, *Franz von Baader et le Romantisme mystique*, Paris, J. Vrin, 1942, 2 vol., 519 şi 595 pp.
– *Lettres inédites de Franz von Baader*, Paris, J. Vrin, 1942, 515 pp.
– *(Commentaires aux) Lettres inédites de Franz von Baader*, Viena, Herder, 1952, 2 vol., 511 şi 628 pp., ilustrată.
– *Lettres inédites de Franz von Baader*, Paris, P.U.F., 1967, 623 pp., ilustrată.
– *(Commentaires aux) Lettres inédites de Franz von Baader*, Frankfurt, P. Lang, 1983, 846 pp. în 2 vol., ilustrată.
În toate aceste comentarii asupra scrisorilor există o masă considerabilă de informaţii referitoare la mediile esoterice preromantice şi romantice.

TUVESON, Ernst Lee, *The Avatars of Thrice Great Hermes...*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

VIATTE, Auguste, *Victor Hugo et les Illuminés de son temps*, Montréal, Éd. de l'Arbre, 1942, 284 pp.
Magnetism, swedenborgism, É. Lévi, abatele Châtel, L. de Tourreil, V. Hugo.

DE LA SFÂRŞITUL SECOLULUI AL XIX-LEA PÂNĂ ÎN SECOLUL XX

CARLSON, Maria, *„No Religion Higher than Truth": A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*, Princeton University Press, 1993, IX + 298 pp.

CELLIER, Léon, *Fabre d'Olivet...*, *op. cit. supra*, „Secolul al XVIII-lea". Cf. ultimul capitol: „Les Compagnons de la hiérophanie".

„Cults and New Religions", colecție editată de J. Gordon MELTON. Fiecare lucrare (între 400 și 500 pp.) constă într-o culegere de texte reproduse în facsimil și este precedată de o introducere generală. Referitor la esoterismul propriu-zis, au apărut următoarele titluri (1990, New York-Londra, Garland Publishing): *Theosophy I (The Inner Life of Theosophy)*; *Theosophy II (Controversial and Polemical Pamphlets)*; *Rosicrucianism in America*; *The Beginnings of Astrology in America*; *Spiritualism I (Spiritualist Thought)*; *Spiritualism II (The Movement)*; *Neo-Pagan Witchcraft I*; *Neo-Pagan Witchcraft II*.

(Le) Défi magique, cf. *supra*, „Lucrări generale".

DEVENEY, John P., *Paschal Beverly Randolph. A 19th Century Black American Spiritualist, Rosicrucian and Sex Magician*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1997, XXVIII + 607 pp.

ELLWOOD, Robert S., *Alternative Altars, Unconventional and Eastern Spirituality in America*, The University of Chicago Press, 1979, 192 pp.

Conține o bună expunere generală despre începuturile Societății Teozofice.

FARA, Patricia, *Sympathetic Attractions: Magnetic Practices, Beliefs, and Symbolism in Eighteenth Century England*, Princeton University Press, 1996, 326 pp.

FRICK, Karl R.H., *Die Erleuchteten...*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

GILBERT, Robert A., *The Golden Dawn Scrapbook: The Rise and Fall of a Magical Order*, York Beach (Maine), Samuel Weiser, 1997, 200 pp. Ilustr.

GODWIN, Joscelyn, *The Theosophical Enlightenment*, Albany (N.Y.), S.U.N.Y. Press, 1994, col. „Western Esoteric Traditions", XIII + 448 pp. Ilustr.

GODWIN, Joscelyn, Christian CHANEL și John P. DEVENEY, *The Hermetic Brotherhood of Luxor. Initiatic and Hermetical Documents of an Order of Practical Occultism*, York Beach (Maine), Samuel Weiser, 1995, XIII + 452 pp. Ed. fr.: Paris, Dervy, col. „Bibliothèque de l'Hermétisme".

GOMES, Michael, *Theosophy in the Nineteenth Century. An Annotated Bibliography*, New York și Londra, Garland, 1994, 582 pp.

Graal et modernité. Ed. de Robert BAUDRY, Gérard CHANDÈS şi A. FAIVRE, Paris, Dervy, 1996, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 231 pp.
Actele colocviului de la Cerisy-la-Salle, iulie 1995.

GREER, Mary K., *Women of the Golden Dawn. Rebels and Priestesses*, Rochester (Vt.), Park Street Press, 1995, 490 pp.

HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, teză la Universitatea din Utrecht, 1995, 519 pp.
Lucrare esenţială pentru care se speră o publicare în viitorul apropiat. La siguranţa documentaţiei se adaugă o reflecţie aprofundată, care deschide noi perspective.

HEMLEBEN, Johannes, *Rudolf Steiner in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlts Monographien, 1963, 175 pp., ilustrată.

HOWE, Ellic, *The Magicians of the Golden Dawn. A Documentary History of a Magical Order 1887-1923*, Wellingborough (U.K.), The Aquarian Press, 1985 (ed. I 1972), XXI + 305 pp.

Il ritorno della magia. Una sfida per la società e per la Chiesa. Ed. de Massimo INTROVIGNE, Milano, FdF Edizioni, 1992, col. „Centro Studi sulle Nuove Religioni", 150 pp.

Il Santo Graal. Ed. de Franco CARDINI, Massimo INTROVIGNE şi Maria MONTESANO, Florenţa, Giunti Gruppe Editoriale, 1998, 183 pp.

INTROVIGNE, Massimo, *Il cappello del mago (I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo)*, Milano, SugarCo, 1990, 487 pp. Versiune franceză prescurtată: *La Magie. Les Nouveaux Mouvements magiques*, Paris, Droguet et Ardent, 1993.
Panoramă clară, amănunţită şi probabil completă a mişcărilor, asociaţiilor, ordinelor iniţiatice etc., de tip „magic", de la sfârşitul secolului al XIX-lea până în prezent. Bibliografie detaliată. Lucrare indispensabilă. Versiunea franceză este, din păcate, prea prescurtată.
– *Il ritorno dello gnosticismo*, Carnago (Varese), SugarCo, 1993, col. „Nuove spiritualità", 264 pp.
– *La sfida magica*, Milano, Ancora, 1995, col. „La bussola", 238 pp. Ed. nouă cu titlul *Il ritorno della magia*, Milano, Ancora, 1998, 238 pp. O parte din această lucrare a fost publicată şi în franţuzeşte (*La magie à nos portes*, Montréal, Fides, 1994).

– *Indagine sul satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal seicento ai nostri giorni*, Milano, Mondadori, 1994. Ed. fr.: *Enquête sur le satanisme. Satanistes et antisatanistes du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Dervy, 1997, 414 pp.

JAMES, Marie-France, *Ésotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX^e et XX^e siècles. Explorations bio-bibliographiques*, Paris, Nouvelles Éd. latines, 1981, 268 pp.
Selecția articolelor este arbitrară. Cu toate acestea, e vorba de un catalog practic și foarte informativ.

KLATT, Norbert, *Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlass von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846-1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen*, Göttingen, N. Klatt, 1993, 303 pp.

KÜNTZ, Darcy, *The Golden Dawn Source Book: A Bibliography*, Edmonds (Wash.), Homes Publishing, 1996, 48 pp.
Bibliografia nu se limitează numai la The Golden Dawn.

LAURANT, Jean-Pierre, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.
Prima foarte bună sinteză asupra subiectului. Documentație bogată.

MELTON, J. Gordon, *Witchcraft and Paganism in America*, New York-Londra, Garland Publishing, 1982, 231 pp.
Foarte utilă bibliografie.
– *Biographical Dictionary of American and Sect Leaders*, New York-Londra, Garland Publishing, 1986, 364 pp.
Numeroase nume prezentate în acest dicționar sunt legate de curente esoterice.
– *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York-Londra, Garland Publishing, 1986, 272 pp. Reed. revăzută, 1992, 407 pp.
Aceeași observație ca *supra*.

MERCIER, Alain, *Les Sources ésotériques et occultes de la poésie symboliste (1870-1914)*, Paris, Nizet; vol. 1: *Le Symbolisme français*, 1969, 286 pp.; vol. 2: *Le Symbolisme européen*, 1974, 253 pp.
Acest studiu clar și serios, care acoperă bine perioada, abordează subiectul prin intermediul literaturii. Sub acest aspect, demersul său este comparabil cu cel al tezei lui A. Viatte (cf. *supra*) despre Iluminism.

– *Édouard Schuré et le renouveau idéaliste en Europe*, Université de Lille, Service de reproduction des thèses, 1980, 748 pp.
Prin această prezentare a autorului lucrării *Grands Initiés*, A. Mercier contribuie la o mai bună înțelegere a multor aspecte ale gândirii ocultiste din această perioadă.

MÖLLER, Helmut, și HOWE, Ellic, *Merlin Peregrinus...*, cf. *supra*, „Francmasonerie esoterică".

(The) Occult in America: New Historical Perspectives, ed. de Howard KERR și Charles L. CROW, s.l., University of Illinois Press, 1983, 246 pp., ilustrată.
Ocultism și curente înrudite, în secolele al XIX-lea și XX.

The Occult in Russian and Soviet Culture. Ed. de Bernice GLATZER ROSENTHAL, Ithaca și Londra, Cornell University Press, 1997, VII + 468 pp.

ROSZAK, Theodore, *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness*, New York, Harper and Row, 1977, 217 pp. (ed. I, 1975)
Stimulantă reflecție asupra avatarurilor ocultismului contemporan.

SANTUCCI, James, *La Società Teosofica*, Leumann (Torino), Elledici, 1999, col. „Religioni e movimenti", 95 pp.

SAUNIER, Jean, *La Synarchie*, Paris, C.A.L., 1971, 287 pp.
Abordare interesantă a anumitor forme de societăți esoterice de la sfârșitul secolului XX.

– *Saint-Yves d'Alveydre ou une synarchie sans énigme*, Paris, Dervy, col. „Histoire et Tradition", 1981, 487 pp., ilustrată.
Tratează despre Saint-Yves și sinarhia sa, precum și despre mai multe aspecte ale curentului ocultist.

(The) Theosophical Movement (1875-1950), anonimă, Los Angeles, The Cunningham Press, 1951, 351 pp.
După toate aparențele, una dintre lucrările cele mai serioase referitoare la Societatea Teozofică.

WEBB, James, *The Occult Underground*, LaSalle (Illinois), Open Court, 1974, 387 pp.
Bună abordare a curentelor esoterice de la sfârșitul secolului.

– *The Occult Establishment*, LaSalle (Illinois), Open Court, 1976, 535 pp.
Această a doua lucrare a lui Webb se referă mai cu seamă la prima jumătate a secolului XX.

– *The Harmonious Circle (The Lives and Work of G.I. Gurdjieff, P.D. Ouspensky, and their Followers)*, G.P. Putman, 1980; ediția a 2-a, Boston, Shambhala, 1987, 608 pp.
Gurdjieff și cercul său sunt prezentați în contextul esoteric al epocii. Probabil cea mai bună lucrare a lui Webb.
Să notăm, în sfârșit, că mai multe dintre lucrările menționate *supra* la rubrica „Francmasonerie esoterică" și-ar afla la fel de bine locul aici. Ele se referă la masoneria „marginală" (*„fringe Masonry"*, *„Winkelmaurerei"*): neorozicrucianism, Golden Dawn etc. (cf. în special *supra*, indicația referitoare la publicațiile Editurii The Aquarian Press).

ÎN JURUL „TRADIȚIEI"

ABELLIO, Raymond, *La Structure absolue. Essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Idées", 1965, 527 pp.
Lucrare filozofică originală, foarte personală, despre esoterism și „Tradiție". A se citi de asemenea, de același autor:
– *La Fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973, 254 pp.
– *Approches de la nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, col. „Les Essais", 1981, 254 pp.

A.R.I.E.S. (Association pour la recherche et l'information sur l'ésotérisme), Paris, La Table d'Émeraude, nr. XI (1990), XII-XIII și XIV (1990-1991).
Aceste două volume conțin un dosar despre perenialism. Articole de Leo Bowman, Sheldon R. Isenberg, Tyson Anderson, James Cutsinger.

BONARDEL, Françoise, *Philosophie de l'Alchimie. Grand Œuvre et Modernité*, Paris, P.U.F., 1993, 706 pp. [Ed. rom. Polirom, 2000, trad. Irina BĂDESCU și Anca VANCU.]
După ce definește ce înțelege prin „alchimie", autoarea studiază mai mulți filozofi, scriitori și artiști din secolele al XIX-lea și XX, pentru a arăta în ce măsură opera lor a putut fi „transmutantă" – chiar și atunci când în aceasta referința alchimică sau esoterică nu era deloc explicită. Lucrare de un foarte mare interes filozofic.
– *L'Hermétisme*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

DURAND, Gilbert, *Science de l'homme et Tradition. Le „Nouvel Esprit anthropologique"*, Paris, Berg International, col. „L'Île Verte", 1980. Ed. I, Paris, Sirac, „Tête de feuille", 1975, 243 pp. [Trad. rom. Fundația Culturală IDEEA EUROPEANĂ, 2006.]

În spiritul a ceea ce am numit (în volumul I) „a treia cale". Cf. în special capitolele „Ratio hermetica" și „Știința omului".

– *Figures mythiques et visages de l'Œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Berg International, col. „L'Île Verte", 1979, 327 pp. [Ed. rom. Nemira, 1998, trad. Irina BĂDESCU și Anca VANCU.]

– *L'Âme tigrée. Les pluriels de la psyché*, Paris, Denoël-Gonthier, col. „Médiations", 1980, 210 pp.

– *La Foi du cordonnier*, Paris, Denoël, 1984, 231 pp.

FAIVRE, Antoine, *Esoterismo e tradizione*, Leumann (Torino), Elledici, 1999, col. „Religioni e movimenti", 80 pp.

JAMES, Marie-France, *Ésotérisme et christianisme. Autour de René Guénon*, prefață de Jacques-Albert CUTTAT, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1981, 480 pp.

Abundență de informații despre mediile esoterice în care Guénon a fost unul dintre obișnuiți.

LAURANT, Jean-Pierre, *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975, 277 pp.

NASR, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, New York, Crossroad, 1981, 341 pp.

QUINN, William W., Jr., *The Only Tradition*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1997, col. „Western Esoteric Traditions", 384 pp.

Raymond Abellio (lucrare colectivă), ed. de Pierre LOMBARD, Paris, L'Herne, 1979, 428 pp.

Articole de Y. Dauge, C. Hirsch, M. Beigbeder ș.a.

René Guénon (lucrare colectivă), ed. de Jean-Pierre LAURANT (cu colaborarea lui Paul BARBA-NEGRA), Paris, Cahiers de l'Herne, 1985, 459 pp., ilustrată.

J.-P. Laurant, M. Michel, J. Borella, M. Eliade, F. Schuon, F. Tristan ș.a.

René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle. Actele conferinței internaționale de la Cerisy-la-Salle (13-20 iulie 1973). Ed. de René ALLEAU și Marina SCRIABINE, Belgia (Braine-le-Compte), 1973. Reed. Milano, Archè, 1981, 333 pp.

R. Alleau, J. Tourniac, Ph. Lavastine, R. Amadou, B. Guillemain, M. de Gandillac, M. Scriabine, R.M. Burlet, J. Hani, A. Faivre şi G. Ferand.

ROSZAK, Theodore, *Unfinished Animal*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

ROBIN, Jean, *René Guénon témoin de la Tradition*, Paris, Trédaniel, 1978, 349 pp.

SCHAYA, Leo, cf. *supra*, „Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea".

(The) Sword of Gnosis (Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism), ed. de Jacob NEEDLEMAN, Baltimore, Penguin Metaphysical Library, 1974, 464 pp.
Texte de F. Schuon, R. Guénon, M. Pallis, A. Bakr Siraj Ad-Din, M. Lings, T. Burckhardt, S. Nasr, L. Schaya şi D.M. Deed. Toate eseurile apărute în acest volum au fost publicate anterior în revista *Studies in Comparative Religion* (fostă *Tomorrow*). Perspectivă perenialistă; această carte este totuşi menţionată aici, pe de o parte, pentru utilitatea sa (permite înţelegerea mai de îndeaproape a acestei perspective) şi, pe de altă parte, pentru introducerea foarte edificatoare a lui Jacob Needleman.

TOMBERG, Valentin, cf. *supra*, „Lucrări generale".

VERSLUIS, Arthur, *American Transcendentalism and Asian Religions*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, 353 pp.
Excelentă lucrare, care defrişează un teren puţin exploatat.

WEHR, Gerhard, *Esoterisches Christentum...*, *op. cit. supra*, „Lucrări generale".

Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte. Hinführung zur Esoterik, ed. de Gerd-Klaus KALTENBRUNNER (lucrare colectivă), München, Herder, „Initiative 42", 1981, 192 pp.
Articole de F. Schuon, H. Küry, L. Schaya, R. Pietsch, T. Burckhardt şi H.J. von Baden.

ESOTERISM ŞI ISLAM

Există *supra* (rubrica „Alchimie") referiri la lucrările lui Pierre Lory, Julius Ruska şi Monod-Herzen; de asemenea (rubrica „În jurul Tradiţiei"), la o carte de Seyyed H. Nasr. Să ne limităm la alte câteva titluri recente şi importante:

AMIR-MOEZZI, Mohammed Ali, *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris, Verdier, 1992, 379 pp.

CHITTICK, William C., *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1989, 478 pp.

CORBIN, Henry, *En Islam iranien, aspects rituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des idées", 1971-1972; vol. 1: *Le Shī'isme duodécimain*, 332 pp.; vol. 2: *Sohrawardī et les platoniciens de Perse*, 384 pp.; vol. 3: *Les Fidèles d'Amour. Shī'isme et soufisme*, 358 pp.; vol. 5: *L'École Shaykhie, le Douzième Imam*, 567 pp.

Corbin este, cu privire la acest subiect, autorul de referinţă. Nu numai că ne oferă acces la propriul său domeniu (teozofia islamică), dar ocazional tratează şi despre esoterismul creştin. Referitor la ideea sa despre un „esoterism comparat al Religiilor Cărţii", cf. „Cuvânt înainte" la prezentul volum. Dintre lucrările acestui autor, ne vom limita la alte şase titluri:

– *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, col. „Idées et Recherches", 1977, 328 pp., ilustrată. Ed. I, 1958. Ed. engleză: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton University Press, 1969, 406 pp.

– *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg International, col. „L'Île Verte", 1979, 316 pp. (ed. I, Teheran, 1954). Ed. engleză: *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, Pantheon, 1960, 423 pp. (reed. 1980).

– *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet-Chastel, 1960. Ed. engleză: *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton University Press, 1977, 351 pp.

– *Temple et contemplation. Essais sur l'Islam iranien*, Paris, Flammarion, col. „Idées et Recherches", 1980, 447 pp.

– *L'Homme et son ange, initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, 276 pp.

– *Face de Dieu, face de l'homme*, Paris, Flammarion, col. „Idées et Recherches", 1983, 282 pp.

SEZGIN, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. IV, Leyda, E.J. Brill, 1971. Cf. secţiunea „Alchimie-Chimie", pp. 1-300.

ULLMANN, Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam*, Leyda & Köln, Brill, 1972.

ESOTERISM, LITERATURĂ ŞI ARTĂ

Raporturile dintre esoterism, aşa cum îl înţelegem aici, şi creaţiile imaginaţiei literare, artistice şi muzicale sunt destul de evidente (cf. „Cuvânt înainte" la prezentul volum, referitor la „migraţii"). Referinţele care urmează constituie o simplă orientare, iar alegerea lor ţine în mod necesar de o oarecare subiectivitate. În rubricile anterioare au fost deja menţionate numeroase lucrări care şi-ar găsi la fel de bine locul în această rubrică (de exemplu, cele semnate de F. Bonardel, B. Juden, A. Mercier, M. Sladek, E.L. Tuveson, J. Van Lennep, A. Viatte, F. Yates, R.C. Zimmermann). În ceea ce priveşte raporturile dintre alchimie şi literatură, Adepţii şi-au expus adesea punctul de vedere (cf., de exemplu, Eugène CANSELIET, *L'Hermétisme dans la vie de Swift et dans ses voyages*, Paris, Fata Morgana, 1983). Printre lucrările critice care ni se par de un deosebit interes, mai notăm:

ABRAHAM, Lyndy, *Marvell and Alchemy*, Brookfield (Vermont), Solar Press, Gower Publishing, 1990, 364 pp., ilustrată.

Alchemical Poetry (1575-1700). From Previously Unpublished Manuscripts. Ed. de Robert M. SCHULER, New York şi Londra, Garland, 1995, col. „English Renaissance Hermeticism", LVIII + 647 pp.

BERK, M.F.M. VAN DEN, *„Die Zauberflöte: Een alchimistische allegorie*, Tilburg University Press, 1994, 463 pp. Ilustr.

DEGHAYE, Pierre, *De Paracelse à Thomas Mann*, cf. *supra*, „Lucrări generale".

DOHM, Burkhard, *Poetische Alchemie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung* (secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea), München, Niemeyer, 1999, col. „Studien zur deutschen Literatur", nr. 154, 470 pp.

Erfahrung und System: Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne. Ed. de Bettina GRUBER, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1997, 254 pp.
Actele colocviului de la Iserlohn (1995).

GODWIN, Joscelyn, *Music and the Occult (French Musical Philosophies 1750-1950)*, Rochester (N.Y.), University of Rochester Press, 1995, 261 pp. (ed. I 1991, în franceză).

GORSKI, William J., *Yeats and Alchemy*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1996, col. „Western Esoteric Traditions", 223 pp.

JOGUIN, Odile, *L'ésotérisme d'Edgar Poe*, s.l., Éditions Mézarek, 1998, 327 pp.

KNAPP, Bettina, *Theater and Alchemy*, Detroit, Wayne University Press, 1980, 283 pp.

LEIGHTON, Lauren G., *The Esoteric Tradition in Russian Romantic Literature (Decembrism and Freemasonry)*, The Pennsylvania State University Press, 1994, 224 pp.

LINDEN, Stanton J., *Darke Hieroglyphics: Alchemy in English Literature from Chaucer to the Restoration*, Lexington, University Press of Kentucky, 1996, IX + 373 pp.

MEAKIN, David, *Hermetic Fictions: Alchemy and Irony in the Novel*, Keele (U.K.), Keele University Press, 1995, 221 pp.
Tratează despre secolul al XIX-lea.

Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 (Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900). Ed. de Moritz BASSLER şi Hildegard CHÂTELLIER, Presses Universitaires de Strasbourg, 1998, 328 pp.
Actele colocviului de la Starsbourg, din noiembrie 1996.

NICHOL, Charles, *The Chemical Theater*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980, 292 pp., ilustrată.

SCHMIDT, Albert-Marie, *La Pensée scientifique au XVI^e siècle*, Lausanne, Rencontres, 1970, 463 pp.

Secret Texts. The Literature of Secret Societies. Ed. de Marie MULVEY ROBERTS şi Hugh ORMSBY-LEMON, New York ASM Press, 1995, col. „AMS Studies in Cultural History", XIV + 349 pp.

TOMLINSON, Gary, *Music in Renaissance Magic: Toward a Historiography of Others*, Chicago şi Londra, University of Chicago Press, 1993, 291 pp.

VERSLUIS, Arthur, *Gnosis and Literature*, St. Paul (Minn.), Grail Publishing, 1996, col. „Studies in Religion and Literature", 249 pp.

Unii mari autori au făcut obiectul unor abordări istorico-critice diverse, printre care:

ARNOLD, Paul, *Ésotérisme de Shakespeare*, Paris, Mercure de France, 1955, 280 pp.

CENTENO, Yvette K., *A alquimia e o Fausto de Goethe*, Lisabona, Arcadai, col. „Artes et Letras", 1983, 283 pp., ilustrată.

DAUPHINÉ, James, *Les Structures symboliques dans le théâtre de Shakespeare*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, 255 pp.

FAIVRE, A., şi TRISTAN, F. (ed.), *Goethe*, Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1980, 263 pp.

MASTERS, G. Mallary, *Rabelaisian Dialectic and the Platonic-Hermetic Tradition*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1969, 152 pp.

RICHER, Jean, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*, Paris, Le Griffon d'Or, 1947, 216 pp., ilustrată. Versiune adăugită: *Nerval. Expérience vécue et tradition ésotérique*, Paris, Trédaniel, 1987, 399 pp.

– *Prestiges de la lune et damnation par les étoiles dans le théâtre de Shakespeare*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 119 pp., ilustrată.

– *Lecture astrologique des pièces romaines de Shakespeare*, Paris, Trédaniel (La Maisnie), 1988, 94 pp., ilustrată.

YATES, Frances A., *Shakespeare's Last Plays. A New Approach*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1975, 140 pp., ilustrată.

Printre operele critice care nu se limitează la un singur autor, pot fi consultate:

DAUPHINÉ, James (ed.), *Création littéraire et traditions ésotériques (XV^e-XX^e siècles)*, Actele colocviului de la Faculté de Pau, noiembrie 1989, Pau, J. et D., 1991, 374 pp.

– *Ésotérisme et Littérature. Étude de symbolique en littérature française et comparée du Moyen Âge à nos jours*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice, 1992, 370 pp.

MEBANE, John S., *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age (The Occult Tradition and Marlowe, Jonson and Shakespeare)*, Lincoln (Nebr.), University of Nebraska Press, 1989, 309 pp., ilustrată.

MONNEYRON, Frédéric (ed.), *L'Androgyne dans la Littérature*, Actele colocviului de la Cerisy-la-Salle (26 iunie-7 iulie 1986) [urmează lucrării *L'Androgyne*, ed. de A. FAIVRE, acelaşi editor, 1986], Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1990, 157 pp.

RICHER, Jean, *Aspects ésotériques de l'œuvre littéraire*, Paris, Dervy, col. „L'Œuvre Secrète", 1980, 308 pp.

RIFFATERRE, Hermine (ed.), *The Occult in Language and Literature* (lucrare colectivă), New York, Literary Forum, 1980.
ROOS, Jacques, *Aspects littéraires du mysticisme philosophique au début du Romantisme: W. Blake, Novalis, Ballanche*, Strasbourg, P.H. Heitz, 1951, 471 pp.
SENIOR, John, *The Way Down and Out: The Occult in Symbolist Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1959, 217 pp.
TATAR, Maria M., *Spellbound, Studies in Mesmerism and Literature*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1978, 293 pp.
VADÉ, Yves, *L'Enchantement littéraire. Écriture et Magie de Chateaubriand à Rimbaud*, Paris, Gallimard, 1990, 489 pp.
WOODMAN, David, *White Magic and English Renaissance Drama*, Cranbury (New Jersey), Associated University Presses, 1973, 148 pp.

Raporturile dintre esoterism şi muzică au făcut de curând obiectul unor studii excelente, printre care:

CHAILLEY, Jacques, *La Flûte enchantée, Opéra maçonnique*, Paris, R. Laffont, col. „Diapason", 1968, 367 pp., ilustrată. Ed. engleză: *The Magic Flute, Masonic Opera*, New York, Alfred A. Knopf, 1971, 336 pp., ilustrată (reed. 1982).
ECKELMEYER, Judith A., *The Cultural Context of Mozart's Magic Flute (Social, Aesthetic, Philological)*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1991, 2 vol., 329 pp. şi 475 pp., ilustrate.
GODWIN, Joscelyn, *Harmonies of Heaven and Earth (The Spiritual Dimension of Music from Antiquity to the Avant-Garde)*, Londra, Thames and Hudson, 1987, 208 pp. Traducere franceză: *Les Harmonies du ciel et de la terre*, Paris, Albin Michel, col. „Bibliothèque de l'Hermétisme", 1994.
– *Music, Mysticism and Magic. A Sourcebook*, Londra-New York, Arkana-Routledge & Kegan Paul, 1987, 349 pp.
– *L'Ésotérisme musical en France (1750-1950)*, Paris, Albin Michel, col. „Bibliothèque de l'Hermétisme", 1991, 272 pp.
– *The Harmony of the Spheres. A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*, Rochester (Vermont), Inner Traditions International, 1993, 495 pp., ilustrată.

IRMEN, Hans-Josef, *Mozart, Mitglied Geheimer Gesellschaften*, Germany, Prisca Verlag, 1988, 360 pp., ilustrată.

În domeniile picturii şi arhitecturii au fost exprimate diferite puncte de vedere, mai cu seamă din partea perenialiştilor (cf., de exemplu, *supra*, *The Sword of Gnosis*) sau a Adepţilor alchimiei – ca Fulcanelli sau Canseliet. Printre lucrările academice serioase, menţionăm:

CHASTEL, André, *Marsile Ficin et l'art*, Geneva, Droz, 1954.

– *Art et Humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique. Études sur la Renaissance et l'humanisme platonicien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, 580 pp.

DESWARTE, Sylvie, *Le „De Aetatibus Mundi Imagines" de Francisco de Holanda*, vol. 66 din „Monuments et Mémoires" publicate de Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris, P. U.F., 1983, 190 pp.

KAPLAN, Stuart R., *The Encyclopedia of Tarot*, Stamford (Connecticut), U.S. Games Systems; vol. 1, 1978, 387 pp.; vol. 2, 1986, 552 pp.; vol. 3, 1990, 694 pp.

LIMA DE FREITAS, *515 – Le Jeu du Miroir. Art et Numérologie*, Paris, Albin Michel, col. „Bibliothèque de l'Hermétisme", 1993, 327 pp., ilustrată.

TUCHMAN, Maurice (ed.), *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890-1985*, New York, Abbeville Press, 1986, 435 pp., ilustrat. Catalog de expoziţie foarte bogat.

REVISTE ŞI COLECŢII

În afara revistelor indicate *supra* la rubricile „Alchimie" şi „Francmasonerie esoterică", se cuvin menţionate următoarele:

Alexandria. The Journal of the Western Cosmological Traditions, revistă anuală coordonată de David FIDELER, Grand Rapids (Mich.), Phanes Press. Două numere publicate (1991, 378 pp.; 1994, 429 pp.).
De bună calitate.

A.R.I.E.S. (Association pour la recherche et l'information sur l'ésotérisme), revistă semestrială coordonată de Roland EDIGHOFFER, Jacques FABRY, Antoine FAIVRE, Paris, La Table d'Émeraude. 19 numere apărute, de circa 90 pp. fiecare (1985-1995).
Singura publicație consacrată în principal analizelor, referatelor, recenziilor unor lucrări recente, ca volume de istorie, teze universitare, colocvii etc., referitoare la esoterismul occidental modern. Scrisă în mai multe limbi.

Atlantis (Archéologie scientifique et traditionnelle), revistă bilunară coordonată de Jacques d'ARÈS, Vincennes, Atlantis, 390 de numere, de circa 60 pp. fiecare. Cu începere din 1929.
Adesea bine documentată, dar de calitate inegală.

Bibliotheca Hermetica (Alchimie, Astrologie, Magie), serie coordonată de René ALLEAU, Paris, Denoël & Retz, 15 volume, circa 300 pp. (1971-1977).
Prezentare elegantă. Fiecare volum este însoțit de note critice (S. Matton, B. Husson, M. Préaud ș.a.). Cuprinde opere de Nicolas Flamel, Louis Figuier, Alfred Maury, Marcus Manilius, Limojon de Saint-Didier, Jean d'Espagnet, Dom Pernety etc.

Cahiers du Groupe d'études spirituelles comparées (G.E.S.C.), urmează după *U.S.J.J.* (cf. *infra*). Președinte, Gilbert DURAND. Cu începere din 1992. Actele colocviilor anuale (Paris, Archè). *Transmission culturelle et transmission spirituelle* a apărut în 1993; *Images et Valeurs*, 1994. *Féminité et Spiritualité*, 1995; *La Géographie spirituelle*, 1997; *L'Esprit et la Nature*, 1997; *Animus et Anima*, 1998; *L'Un et le Multiple*, 1999.

Cahiers de l'Hermétisme, serie de lucrări colective, ed. de Antoine FAIVRE, Paris, Albin Michel, 18 vol., circa 300 pp. fiecare (1977-1994): *Faust. L'Ange et l'Homme. Jacob Boehme. Alchimie. Kabbalistes chrétiens. Paracelse. Goethe. Lumière et Cosmos. Sophia et l'Âme du Monde. L'Androgyne. Astrologie. L'Androgyne dans la Littérature. Le Mythe et le Mythique. Présence d'Hermès Trismégiste. Magie et Littérature. La Littérature fantastique. Les Vampires. La Bible, histoire et mythe.*

Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem (Centre international d'études spirituelles comparées), Paris, Berg International. Actele colocviilor. Centru și serie fondate de Henry CORBIN. 14 volume (primul volum publicat de A. Bonne), 150-200 pp. (1975-1985): *Sciences traditionnelles et Sciences profanes.*

Jérusalem la Cité spirituelle. La Foi prophétique et le Sacré. Les Pèlerins de l'Orient et les Vagabonds de l'Occident. Les Yeux de chair et les Yeux de feu. Le Combat pour l'Âme du Monde. L'Herméneutique permanente. Le Désert et la Queste. Apocalypse et sens de l'Histoire. La Chevalerie spirituelle. Face de Dieu et théophanies. La Matière spirituelle. Temps et hiérohistoire.

U.S.J.J. şi-a încetat lucrările în 1988. *G.E.S.C.* (cf. *supra*) i-a urmat în 1992. Fiecare dintre lucrările colective ale *U.S.J.J.* este publicarea Actelor unui colocviu. Printre colaboratori: G. Durand, P. Deghaye, A. Abécassis, C. Jambet, J. Brun, J.-L. Vieillard-Baron, A. Faivre.

(Les) Cahiers de Saint-Martin, revistă anuală, dar cu apariţii neregulate, coordonată de Annie BECQ, Antoine FAIVRE şi Nicole JACQUES-CHAQUIN, Nisa, Belisane. 8 numere, 100-120 pp. (1976-1993).

Numeroase lucrări despre Saint-Martin şi Iluminism.

Charis. Archives de l'Unicorne (fără periodicitate), Milano-Paris, Archè. 2 numere apărute: 198 pp. (1988) şi 318 pp. (1993). Studii şi lucrări de erudiţie, editate şi publicate de Ladislau TOTH.

Connaissance des Religions (métaphysique, cosmologie, anthropologie, symbolisme, science et arts traditionnels), revistă trimestrială, ed. de Léo SCHAYA şi Jean BORELLA, Nancy, Association „Connaissance des Religions". Cu începere din 1984. Circa 50 pp.

Tendinţă perenialistă. Comparabilă cu *Études traditionnelles*.

Eranos Jahrbücher, serie, Frankfurt, Insel Verlag cu începere din 1976 (după E.J. Brill, la Leyda; şi Rhein Verlag, la Zürich). 57 de volume, circa 500 pp. (1933-1988).

Contribuţii în germană, franceză şi engleză. Fiecare volum este o lucrare colectivă, care publică Actele colocviului anual „Eranos" (Ascona, Elveţia). Printre participanţii activi cei mai cunoscuţi figurează C.G. Jung, G. Scholem, M. Eliade, G. Durand, H. Corbin, A. Portmann ş.a. Şi-a încetat activităţile în 1988, cel puţin sub această formă.

Études traditionnelles, revistă semestrială, ed. de Léo SCHAYA (Michael VALSAN, fost ed.), Paris, Études traditionnelles. 500 de numere, circa 50 pp. fiecare.

În această publicaţie foarte cunoscută se găsesc numeroase texte care au influenţat istoria esoterismului în secolul XX. Mult timp publicată sub conducerea lui R. GUÉNON, mai târziu

a lui F. SCHUON, ea se intitula inițial *Le Voile d'Isis*. Tendință pronunțat perenialistă.

Gnosis. A Journal of the Western Inner Traditions, revistă trimestrială, coordonată de Jay KINNEY și Richard SMOLEY, San Francisco, The Lumen Foundation. 33 de numere cu începere din 1985, 70-80 pp. fiecare.

Revistă atrăgătoare, dar serioasă, bine ilustrată, bine documentată. Fiecare număr prezintă un dosar asupra unui subiect specific și conține interesante referate de lucrări, colocvii etc.

Gnostika, publicație trimestrială, editată de Hans-Thomas HAKL, Sinzheim (Germania), AAGW, din octombrie 1996.

(L')Initiation (Cahiers de documentation ésotérique traditionnelle), publicație oficială a Ordinului martinist, revistă trimestrială, ed. de Michel LÉGER, Paris, Ordre martiniste. Circa 50 pp. de fiecare număr. Apare foarte regulat.

A reluat activitatea revistei lui Papus (același titlu), care apăruse din 1888 până în 1914. Creată în 1953, a fost condusă, până în 1984, de Philippe Encausse (fiul lui Papus). De calitate foarte inegală, dar prezentând uneori lucrări istorice de foarte bună ținută.

Politica Hermetica, revistă anuală, ed. de Jean-Pierre BRACH și Jean-Pierre LAURANT, Lausanne, L'Âge d'Homme, cu începere din 1987, numere de câte 130-200 pp. Consacrată mai ales publicării Actelor colocviului anual „Politica Hermetica". Au apărut până în prezent: *Métaphysique et Politique (René Guénon et Julius Evola)*; *Doctrines de la race et Tradition*; *Gnostiques et mystiques autour de la Révolution française*; *Maçonnerie et anti-Maçonnisme*; *Secrets, initiations et sociétés modernes*; *Le complot*; *La postérité de la théosophie*; *Prophétisme et politique*, 1994; *Ésotérisme et socialisme*, 1995; *L'Histoire cachée entre histoire révélée et histoire critique*, 1996; *Pouvoir du symbole*, 1997; *Les contrées secrètes*, 1998.

Revistă de excelentă ținută științifică.

Symbolos. Revista Internacional de Arte, Cultura, Gnosis, revistă bilunară, ed. de Federico GONZALEZ, Guatemala, Agartha. 5 numere cu începere din 1990, circa 180 pp. fiecare.

Eclectică, cu o predilecție pentru simbolismul „tradițional".

Theosophical History. A Quarterly Journal of Research, revistă trimestrială, fondată de Leslie PRICE, ed. de James SANTUCCI, California University Press. Cu începere din 1985. 30-50 pp.

Revistă istorico-critică extrem de serioasă, deosebit de documentată, independentă de orice orientare ideologică. Consacrată istoriei Societății Teozofice, dar deschisă și unor lucrări referitoare la curente învecinate. De menționat și seria sa satelit, *Theosophical History Center*, editată tot de James SANTUCCI și care conține studii excelente, ca, de exemplu, cel al lui Joscelyn GODWIN, *The Birth of Theosophy in France* (1989).

(La) Tour Saint-Jacques, a apărut cu neregularitate din 1955 până în 1958, Paris, Roudil, 13 numere, circa 100 pp. Fiecare număr acoperea un vast evantai de subiecte. Urmată în 1958 de o serie de nouă volume, fiecare consacrat unui autor sau unei teme anume, ca *L'Illuminisme au XVIII^e siècle*, *Saint-Martin*, *Huysmans*, *Parapsychologie*.

Frumos ansamblu, editat de Robert AMADOU.

NOTĂ REFERITOARE LA BIBLIOTECI

Curentele esoterice occidentale reprezintă un domeniu vast, în mod evident prezent în toate marile biblioteci, iar adesea și în cele mai mici. Cele care ar merita să fie menționate într-un repertoriu complet sunt foarte numeroase, chiar dacă am defini cu strictețe criteriile de selecție. Nu putem întocmi un astfel de repertoriu aici. Le vom menționa doar pe unele dintre ele, cu titlu indicativ, limitându-ne la câteva țări din Europa occidentală și la Statele Unite.

La Paris, Biblioteca Națională și Biblioteca Mazarine, pentru imprimatele și manuscrisele lor. Biblioteca Arsenalului nu încetează să rezerve surprize plăcute. La Strasbourg, Biblioteca Universității, pentru bogatul său fond de tipărituri germane. Se pot consulta cu folos inventarele generale tipărite și grupate, ușor accesibile, ale diferitelor biblioteci franceze: multe dintre ele sunt interesante, precum cea a Muzeului, din Paris (fondul alchimic Eugène Chevreul), Muséum Calvet, din Avignon (documente despre Iluminații din Avignon), Inguibertine, din Carpentras (fondurile Peresc, Gaffarel etc.), Biblioteca Méjanes, din Aix-en-Provence (Iluminismul din secolul al XVIII-lea), bibliotecile municipale din Blois, Montluçon (fondul Desbois), Auxerre (fondul Billaudot), Grenoble (fondul Prunelle de Lière).

Unele Ordine esoterice posedă şi câte o bibliotecă accesibilă publicului, de pildă cea a Societăţii Teozofice, de la Paris (Square Rapp) şi cea a A.M.O.R.C. de la castelul Omonville (Le Tremblay, în departamentul Eure).

La München, Bayerische Staatsbibliothek conţine adevărate comori. Herzog August Bibliothek din Wolfenbüttel este de asemenea una dintre cele mai bogate din Germania. De altfel, nu există nici o mare bibliotecă din această ţară care să nu conţină cel puţin un fond foarte interesant, de tip alchimic sau teozofic. Universitätsbibliothek din Hamburg şi-a păstrat frumoasa colecţie de cărţi de alchimie, celelalte fonduri esoterice fiind distruse în timpul războiului. Biblioteca din Greifswald, bogată în documente referitoare la devianţii religioşi, nu a fost încă suficient exploatată în domeniul nostru. Universitäts- und Landesbibliothek (Abteilung Frankesche Stiftung) din Halle deţine un important fond böhmean. Fondul Johann Friedrich von Meyer, bogat în documente masonice şi altele, se află la Erlangen (Institut für Historische Philologie, Abteilung ältere Kirchengeschichte).

Mai multe dintre bibliotecile masonice germane păstrează numeroase materiale de tip esoteric. De pildă, cea de la Freimaurer Museum din Bayreuth (cf. catalogul întocmit de Herbert Schneider în 1976, de mai multe ori reeditat şi adăugit). Fondul masonic şi iluminist al prinţului Christian von Hessen-Darmstadt se află la Hessisches Staatsarchiv, arhiva publică din Darmstadt. Un altul de aceeaşi natură, care a aparţinut germanului Georg Kloss, este păstrat la Haga, la Marele Orient al Ţărilor de Jos (cf. catalogul întocmit în 1880). Cel al Marii Loji a Danemarcei, din Copenhaga, i se aseamănă ca importanţă. În mod normal, bibliotecile masonice nu sunt deschise publicului, dar nu rareori cercetătorii pot obţine autorizaţii de consultare. Cu Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdamul se poate mândri că deţine un ansamblu fără egal. Proprietate particulară, această bibliotecă a fost constituită de Joseph R. Ritman, care nu conteneşte s-o îmbogăţească, şi este parţial deschisă publicului. Peste cincisprezece mii de lucrări, în cea mai mare parte de la sfârşitul secolului al XV-lea până la începutul celui de-al XIX-lea, sunt aranjate sub următoarele rubrici: hermetism, Cabală, alchimie, rozicrucianism, mistică (teozofie).

Bogatul fond al Iluminismului din secolul al XVIII-lea (manuscrise şi tipărituri) pe care îl deţinea Facultatea liberă de teologie protestantă din Lausanne a fost transferat la Bibliothèque cantonale et

universitaire din acest oraş. La Zentralbibliothek din Zürich, numeroase manuscrise îşi aşteaptă cercetătorii (enorma corespondenţă a lui Johann Caspar Lavater, mai cu seamă, nu a fost încă pe de-a-ntregul exploatată). Acelaşi lucru s-ar putea spune despre fondul Jacob Sarasin, din Basel (Staatsarchiv). O bibliotecă particulară merită o menţiune specială: cea a lui Oscar Schlag din Zürich, foarte bogată pentru tot ce ţine de domeniul nostru. În 1993, după decesul proprietarului său, ea a fost încorporată în Zentralbibliothek, dar menţinută pe amplasamentul originar, unde în curând va fi deschisă publicului.

În Italia, în afară de Biblioteca Vaticanului de la Roma şi de Biblioteca Ambrosiana din Milano, trei biblioteci din Florenţa ar merita mai mult decât o simplă menţiune: Medicea Laurenziana, Biblioteca Naţională şi Biblioteca ştiinţelor. Biblioteca Casanatense din Roma şi cea a Universităţii din Bologna (cu importanta sa colecţie de texte alchimice) sunt printre cele mai interesante. Dar şi în cazul Italiei oraşele mici pot rezerva mari surprize. De pildă, la Vigerano, în apropiere de Pavia, biblioteca de la sediul Consiliului canonic al catedralei adăposteşte arhivele lui Jean Caramuel.

La Londra, British Library (în prezent British Museum) este poate cea mai bogată din Regatul Unit, atât în tipărituri, cât şi în manuscrise (acolo se află, printre alte ansambluri, fondul Sloane). În acelaşi oraş, biblioteca de la Warburg Institute păstrează fondurile Aby Warburg şi Frances A. Yates. Wellcome Library (Institute of the History of Medicine), specializată în medicină, adăposteşte numeroase scrieri paracelsiene. Dr. Williams Library, care aparţine Bisericii anglicane, oferă multe documente referitoare la Comenius şi cercul său, William Law, Andreas Freher, Jakob Böhme (cf. catalogul tipărit în cinci volume). St. Andrews University Library posedă fondul alchimic al lui John Read. La Oxford, Bodleian Library, una dintre cele mai interesante în domeniul nostru, păstrează printre alte fonduri pe cele ale lui Elias Ashmole şi John Dee (cf. catalogul tipărit al fondului vechi). Iar la Glasgow se află: a) Glasgow University Library, care păstrează biblioteca lui John Ferguson, foarte bogată în opere alchimice şi conexe; b) Andersonian Library a Universităţii din Strathclyde, unde se află fondul James Young.

La Washington D.C., în afara enormei Biblioteci a Congresului, cea a Institutului Folger (biblioteca shakespeariană) rezervă surprize agreabile. La Los Angeles, Philosophical Research Library, privată,

dar deschisă publicului, a fost constituită de esoteristul erudit Manly P. Hall; este una dintre cele mai interesante din Statele Unite. La World University din Tucson (Arizona) se află Biblioteca Howard. John Hay Library, de la Brown University din Providence (Rhode Island), păstrează colecțiile Harris și Geiger. Principala bibliotecă a A.M.O.R.C. se află în San José (California), la sediul acestei asociații. Colecția lui Paul și Mary Mellon (cf. catalogul în patru volume, menționat la începutul prezentei bibliografii) e acum proprietatea Universității Yale din New Haven (Connecticut). Memorial Library de la University of Wisconsin, din Madison, păstrează fondul alchimic al lui Denis I. Duveen. În sfârșit, cine ar putea ghici că cele mai mari colecții de scrieri paracelsiene se găsesc în Statele Unite? Prezența lor e însoțită totodată, bineînțeles, de cea a domeniilor esoterice învecinate, ca alchimia, rozicrucianismul, teozofia. Cea mai importantă dintre aceste biblioteci paracelsiene este la St. Louis (Missouri), la Washington University School of Medicine (colecția Robert E. Schlueter). O urmează biblioteca Universității Hahnemann din Philadelphia (secțiune constituită de Constantine Hering), apoi renumita National Library of Medicine din Bethseda (Maryland).

Un inventar sistematic al bibliotecilor ar trebui să fie însoțit de o listă metodică a fondurilor particulare, chiar nedeschise publicului, ca și de a celor care, din păcate, se știe că au fost distruse de accidente sau, în mod deliberat, de proprietarii lor. Descoperirea, uneori după o îndelungată căutare, a unui fond de manuscrise străvechi sau a unui exemplar unic face parte dintre cele mai mari bucurii pe care le poate trăi un cercetător, și aceasta în pofida dificultăților legate nu rareori de o asemenea descoperire. Multe arhive private, dar și fișete din locuri publice, sunt ca tot atâtea caverne ale celor șapte adormiți din Efes.

BCU IASI

INDICELE NUMELOR DE PERSOANE

A

ABÉLARD, Pierre: **I**, 88
ABELLIO, Raymond: **I**, 23, 35, 70, 165, 366–369, **II**, 8, 61, 296, 355–380, 431, 432
ABRAHAM, Lyndy: **II**, 389, 435
ABULAFIA, Abraham: **I**, 114, **II**, 404
ADAM PULCHRAE MULIERIS: **I**, 107
ADÉLARD DIN BATH: **I**, 95
AGREDA, Maria D': **II**, 80
AGRIPPA, Henricus Cornelius: **I**, 34, 136, 225, 226, **II**, 36, 40, 86, 93, 100, 112, 118, 197–200, 255, 275, 385, 408, 410, 412, 413
AHELSTAN: **I**, 117
ALABRI, Johannes ARBOREUS, zis: **II**, 86
ALAIN DE LILLE: **I**, 90, 113, **II**, 285
ALBERTUS MAGNUS: **I**, 100, 104, 106, 111, 122, **II**, 89
ALEXANDRU AL VI-LEA: **I**, 133
ALEXANDRU DIN ABONOTEICHOS: **I**, 67
ALEXANDRU CEL MARE: **I**, 96
AL-FARABI: **I**, 83, 103
ALFVEN, Hanus: **I**, 351
ALGEO, John: **II**, 120
AL-KINDI: **I**, 83, 103, II 195, 196
ALFONSO AL SPANIEI: **I**, 83
ALFONSO CEL ÎNȚELEPT: **I**, 113
ALLEAU, René: **I**, 225, **II**, 390, 432,433, 440
ALVERNY, Marie-Thérèse D': **I**, 91, 92
ALXINGER, Johann Baptist VON: **I**, 344
AMADOU, Robert: **I**, 163, **II**, 17, 114, 122, 182, 383, 420, 421, 423, 433, 443
AMAURY DE BÈNE: **I**, 101, 102
AMBACHER, Michel: **I**, 348
AMBELAIN, Robert: **II**, 313
AMBROSI, Luigi, **II**, 194
AMBROZIE, Sfântul: **I**, 70, 108
AMIR-MOEZZI, Mohammed Ali: **II**, 434
AMMONIUS SACCAS: **I**, 64, 72
ANAXAGORA: **I**, 112, 359
ANDERSON, Tyson: **II**, 55, 431
ANDREAE, F.: **I**, 244,
ANDREAE, Johann Valentin: **I**, 145, 204–206, 208, 210, 213–215, 218

ANEPIGRAFUL: I, 60
ANGELUS SILESIUS, Johannes SCHEFFLER, zis: I, 149, 155, 157, 158, 160–163, 165, 171, 172, 276, 419
ANSELM, Sfântul: I, 90, 91
ANTON, Sfântul: II, 326
ANTONIUS DE MONTE ULMI: I, 127
APOLLONIOS DIN PERGA: I, 56
APOLLONIOS DIN TYANA: I, 67, II, 283,
APOMASAR: I, 83
APULEIUS DIN MADAURA: I, 57
ARBOREUS, Johann, *vezi* ALABRI
ARHIMEDE: I, 56, II, 223
ARISTOFAN: I, 332
ARISTOTEL: I, 34, 47, 54, 65, 76, 82, 85, 96, 100, 102–104, 106, 107, 115, 119, 120, 128, 146, 350, II, 86, 112, 161, 193, 255, 295, 322, 343, 358
ARNALDO DA VILLANOVA: I, 112, 113, 128, 225, II, 391
ARNDT, Johann: I, 108, II, 37, 76, 77, 85, 89, 117, 129, 142, 174, 175, 289, 299
ARNIM, Achim VON: II, 229
ARNOBIUS: I, 57, 72
ARNOLD, Gottfried: I, 251, II, 40, 83, 85, 86, 90, 94, 96, 98, 113, 129, 135, 143, 146, 147, 159, 170,
ARNOLD, Paul: II, 417, 436
ARTHUR, regele legendar: I, 96, 97
ASHMOLE, Elias: I, 136, II, 396, 445
ASSUM: I, 238
AUGURELLI, Giovanni Aurelio: II, 168
AUGUSTIN, Sfântul: I, 56, 57, 75–77, 80, 89, 104, 108, 122, 154, 269, 284, 310, II, 118, 204, 324, 333
AUGUSTIN DIN TRENTO: I, 127
AURIAT DE VATAY, Charles: I, 170
AUROBINDO, Shri: I, 22, II, 320, 372
AUSONIUS: I, 233,
AVENS, Robert: II, 194
AVERROES: I, 83, 103, 104, 111, 119, 120
AVICEBRON: I, 100,
AVICENNA: I, 83, 93, 103, II, 194–197, 434
AYRAULT, Roger: I, 215, 216, II, 424, 425
AZOUVI, François: II, 59

B

BAADER, Franz VON: I, 10, 16, 20, 27, 32, 48, 80, 142, 148–163, 168, 169, 173–181, 249–261, 263–277, 279, 281–287, 289–309, 311–326, 328, 330–346, 348, II, 7, 8, 37, 75, 107, 108, 115–118, 123, 127–129, 134, 137,139, 140, 147, 177, 185–189, 221, 222, 224–229, 232, 238, 240, 241, 250–259, 266, 270, 273, 311, 336, 353, 381, 385, 386, 389, 421, 424–426
BABLOT, Benjamin: II, 214
BACHELARD, Gaston: II, 193
BACON, Francis: II, 112, 173, 174, 203
BACON, Roger: I, 95, 105, 106, 108, 111, 112, II, 89, 112, 114, 196, 396, 416
BALINOUS: I, 83
BALTHASAR, Hans Urs VON: II, 307, 308, 310, 311
BALZAC, Honoré DE: II, 110, 360

BARLET, Albert FAUCHEUX, zis: **II**, 119
BARNETSON, Margaret: **II**, 309
BARTHOLOMAEUS ANGLICUS: **I**, 42, 109, **II**, 286, 405
BARTOLOMEO DIN PARMA: **I**, 111
BASILIDE: **I**, 61
BATE, W. Jackson: **II**, 230
BATHILDE D'ORLÉANS: **II**, 108
BAUDELAIRE, Charles: **II**, 110, 219, 230–234, 265
BAUMGARDT, David: **I**, 249
BAUTAIN, Louis: **I**, 151
BECQ, Annie: **II**, 214, 218–220, 223, 234, 441
BEDA VENERABILUL: **I**, 109
BEGEMANN, W.: **II**, 82
BÉGUIN, Albert: **I**, 167, **II**, 230
BEIGBEDER, Marc: **II**, 369, 370, 432
BEILHARZ, Richard: **II**, 230, 232
BEJOTTES, Jean-Baptiste Ludovic: **II**, 400
BELLAY, du: **II**, 150
BENGEL, Johann Albrecht: **I**, 99, **II**, 75, 107
BENIMELI, José A. Ferrer: **II**, 397
BENZ, Ernst: **I**, 234, 251, 320, **II**, 17, 42, 123, 414, 421
BERDIAEFF, Nicolas, *vezi* BERDIAEV
BERDIAEV, Nikolai Alexandrovici: **I**, 166, 251, **II**, 122, 334, 358, 419
BERGER, Peter L.: **II**, 276
BERGSON, Henri: **I**, 348, **II**, 313, 334, 340, 354
BERKELEY: **II**, 224
BERLICHINGEN, Götz VON: **I**, 241, 243
BERNARD, Jean-Jacques: **II**, 109, 114, 115
BERNARD, Sfântul: **I**, 122, 193, 259
BERNARD DE CHARTRES: **I**, 88
BERNARD SILVESTRE: **I**, 88, 89, **II**, 285
BERNARDO TREVISANUS sau TREVISANO: **I**, 137
BERNAUD, Nicolaus: **II**, 89
BÉROALDE DE VERVILLE: **I**, 208
BERRY, duce DE, *vezi* JEAN DE BERRY
BERTHELOT, Marcellin: **I**, 60, **II**, 401
BERTIN, Francis: **I**, 285, **II**, 407
BERTIN, Pierre: **I**, 286
BERTOLDUS VON MORSBRUCH: **I**, 123
BESSARION, Ioan: **I**, 132
BESSET, Maurice: **II**, 424
BEYERLAND, *vezi* VAN BEYERLAND
BIANCHI, Massimo Luigi: **II**, 415
BIDEAU, Paul-Henri: **II**, 268, 269
BIEDERMAN, Hans: **II**, 384, 387
BIEL, Gabriel: **I**, 121
BIRKHAM, Helmut: **II**, 391
BLAKE, William: **II**, 216, 217, 385, 423, 438
BLANCO, Antonio Gonzales: **II**, 401, 412
BLAVATSKY, Elena Petrovna: **I**, 39, **II**, 72–74, 120, 121, 124, 126, 235, 236, 321, 333, 337, 344, 353
BLONDEL: **II**, 214
BOCCHI, Achilles: **I**, 34, **II**, 293
BODEMANN, Eduard: **II**, 113
BOERHAAVE, Hermann: **II**, 213, 214
BOETHIUS: **I**, 75, 76, 80, 89, 233, **II**, 132, 134, 197, 198
BOETHIUS DIN DACIA: **I**, 104
BOGUMIL: **I**, 102
BÖHME, Jakob: **I**, 25–27, 29, 32, 41, 48, 57, 58, 105, 139, 153, 163, 167, 169, 208, 215–217, 249–252, 255, 257, 259–261, 265, 268, 270, 272, 274, 275, 285, 286, 292, 297–299, 315, 317, 325, 336, 337, 340, 341, 343, 348, 371, 372, **II**, 9, 17, 37, 74, 75,

77–81, 83–86, 89, 91–93, 95–97, 99–101, 103, 104, 106, 107, 111–118, 120, 121, 123, 124, 128, 133–136, 138–147, 150, 151, 153–156, 160, 169, 171–173, 185, 205, 207, 216–219, 223–226, 228, 238, 240–244, 247, 248, 250–252, 255, 256, 258, 269, 272, 288, 292, 297, 311, 334, 342, 352, 353, 356, 380, 381, 386, 419, 420, 445
BOHR, Niels: **I**, 365, 366
BOILEAU: **I**, 237
BOLOS DE MENDÈS, zis Democriteanul: **I**, 60
BONALD, Louis DE: **I**, 160,
BONARDEL, Françoise: **I**, 49–51, **II**, 63, 384, 391, 401, 431, 435
BONATTI, Guido: **I**, 111
BONAVENTURA, Sfântul: **I**, 28, 103–105, 135, 285
BONUS, Petrus, *alias* LOMBARDUL: **I**, 88, 127, 128
BOREEL, Adam: **II**, 112, 113
BORGES, Jorge Luis: **II**, 303
BORSO D'ESTE, ducele: **I**, 138
BOSCH, Hieronymus: **I**, 137, **II**, 138
BOSSON, Henri: **II**, 197–199, 205
BOSSUET: **II**, 136
BOTTICELLI, Sandro Filipepi, zis: **I**, 139
BOURIGNON, Antoinette: **I**, 269, 270, **II**, 84–86, 108, 117, 148
BOWMAN, Leonard: **II**, 55, 431
BRACH, Jean-Pierre: **I**, 9, **II**, 15, 23, 25, 45, 63, 64, 67, 384, 442
BRAHM, Otto: **I**, 241
BRANN, Noël: **I**, 408
BRAUN, Lucien: **II**, 101, 202, 223, 238, 415, 416
BRAY, Gabriel DE: **I**, 169
BRECKLING, Friedrich: **II**, 94
BRÉHIER, Émile: **I**, 64, 82, 121, **II**, 401, 402
BRENZ, Johann: **II**, 300
BRETON, André: **II**, 238
BREYMAYER, Reinhard: **II**, 123, 422
BROCK, J.N.E. DE, *vezi* NAUBERT
BROOMLEY, Thomas: **II**, 86
BROSSES, Marie-Thérèse DE: **II**, 355, 371
BRUCKER, Jakob: **I**, 285, **II**, 40, 96, 99–102
BRUN, Jean: **I**, 217, **II**, 441
BRUNO, Giordano: **II**, 18, 19, 36, 66, 89, 198–200, 231, 291, 388, 410–412, 414, 419
BUBER, Martin: **II**, 311
BUDDECKE, Werner: **II**, 83, 92
BUDDEUS, Johann Franciscus: **II**, 96, 98, 99
BUDÉ, Guillaume: **II**, 87
BULGAKOV, Serghei: **II**, 122
BULLITT, John: **II**, 230
BULTMANN, Rudolf: **I**, 32
BULWER-LYTTON, Edward George: **II**, 302, 357
BUNDY, Murray Wright: **II**, 193
BUNTZ, Herwig: **II**, 391
BURCKHARDT, Titus: **I**, 40, **II**, 391, 433
BÜRGER, Gottfried August: **I**, 240
BURIDAN, Jean: **I**, 121
BURKE, Edmund: **I**, 267, 290
BUTLER, Samuel: **I**, 355

C

CALID, rege al egiptenilor: **I**, 94
CALVIN, Jean: **II**, 323
CAMERARIUS: **II**, 204
CAMILLO, Giulio: **II**, 198, 411

CAMPANELLA, Tommaso: **II**, 36, 89, 93, 173, 174, 203, 411, 412
CANCHÈS, Maestrul: **I**, 129
CANSELIET, Eugène: **II**, 357, 397, 435, 439
CAPPUYNS, Dom Maïeul: **I**, 285
CAPRA, Fritjof: **I**, 361, 362
CAQUOT, André: **I**, 195
CARAMUEL, Jean: **II**, 445
CAROL I STUART: **I**, 234
CAROL AL II-LEA STUART: **I**, 234
CAROL AL IV-LEA, regele Boemiei: **II**, 199
CAROL AL V-LEA: **I**, 137, 138
CAROL AL VI-LEA: **I**, 137, 139
CAROL AL VII-LEA: **I**, 137
CAROL CEL MARE (CHARLEMAGNE): **I**, 96, 240, 242
CAROL CEL PLEŞUV: **I**, 79, 284
CAROL TEMERARUL: **I**, 224, 225, 228, 230
CARTON, Paul: **II**, 313
CARUS, Carl Gustav: **I**, 251, **II**, 108, 117, 426
CASARIL, Guy: **II**, 401
CASAUBON, Isaac: **II**, 298–300
CASSIRER, Ernst: **II**, 194, 409
CASTANEDA: **I**, 361
CASTELL, Ludwig Friedrich: **I**, 223
CATTANI, Andrea: **II**, 197
CAZOTTE, Jacques: **II**, 183, 184
CECCO D'ASCOLI, zis Francesco Stabili: **I**, 127
CELLIER, Léon: **II**, 105, 421, 424, 427
CELSUS: **I**, 69, 71
CENTENO, Yvette K.: **II**, 436
CHAILLEY, Jacques: **II**, 438
CHALCIDIUS: **I**, 65, 74, 89
CHARLES EDWARD STUART, conte de Albany: **I**, 346
CHARON, Jean: **I**, 351–353, 357–360, 363, 365, 372, 373
CHASTEL, André: **II**, 128, 434, 439
CHASTELLAIN, Pierre: **I**, 140
CHAUCER, Geoffroy: **I**, 130, **II**, 436
CHAUVET, Auguste-Édouard: **II**, 122
CHEVALIER, Jean: **II**, 284
CHEW, Geoffrey: **I**, 362
CHIRIL AL IERUSALIMULUI: **I**, 70
CHITTICK, William C.: **II**, 434
CHLADNI, Ernst Friedrich: **II**, 253, 266
CHRÉTIEN DE TROYES: **I**, 97, **II**, 401, 402, 406
CHRISTINE DE PISAN: **I**, 138
CHRISTOPHE DIN PARIS: **I**, 136
CICERO: **I**, 65, 76
CIPPUS: **II**, 213
CIPRIAN: **I**, 71
CIRUS: **I**, 188, 189
CLAPTON, G.T.: **II**, 233
CLEMENT AL V-LEA: **I**, 108
CLEMENT DIN ALEXANDRIA: **I**, 71–73, 77, **II**, 72
CLEMENT ROMANUL: **I**, 71
CLITEUR, Eva: **II**, 307, 308
CŒUR, Jacques: **I**, 137
COLBERG, Ehregott Daniel: **II**, 40, 84–86, 94, 96, 100
COLONNA, Francesco: **I**, 140, 208
COMBAS, Pierre DE: **II**, 357, 358, 365, 376
COMENIUS, Jan Amos: **II**, 81, 82, 99, 174, 445
COMITIBUS, Nicolaus DE, *vezi* ARNALDO DA VILLANOVA
CONSTANTIN, împăratul: **I**, 65, 68, 85
CONSTANTINUS: **I**, 130, 137,
CONSTANTINUS AFRICANUS: **I**, 84
COOMARASWAMY, Ananda: **II**, 125
COPENHAVER, Brian P.: **II**, 403, 412

COPERNIC, Nicolaus: **II,** 132, 373
COQUERET, Henri: **II,** 111
CORBIN, Henry: **I,** 20, 21, 66, 120, 141, 144, 162, 170, 203, 204, 230, 233, **II,** 17, 49, 52, 53, 79, 123–125, 198, 207, 264, 265, 267, 270–275, 387, 434, 440, 441
CORDEVIUS, B.: **II,** 89
CORSETTI, Jean-Paul: **II,** 42, 384
COSIMO DE' MEDICI: **I,** 132, 133, 225, 226
COSSA, Francesco DI: **I,** 138
COUDERT, Allison: **II,** 26, 386, 391, 414
COULDRETTE: **I,** 131
COURT DE GÉBELIN, Antoine: **II,** 40
COUSINS, Ewert H.: **I,** 16, **II,** 401
CREŞTINUL: **I,** 60
CRISCIANI, Chiara: **II,** 391, 392
CROLL, Oswald: **II,** 89, 209, 210
CROMWELL, Oliver: **I,** 234
CROUZEL, Henri: **II,** 195
CROWE, Catherine, **II,** 230–233, 235, 236
CUDWORTH, Ralph: **II,** 100
CUÉNOT, Claude: **I,** 372
CULIANO (CULIANU), Ioan P.: **II,** 386, 409
CUSANUS, Nicolaus: **I,** 41, 126, 133–136, 364, **II,** 132, 371
CUTSINGER, James S.: **II,** 55, 431
CYRANO DE BERGERAC: **II,** 211, 212
CZEPKO, Daniel: **II,** 149–151, 160–163, 172, 205, 419

D

DAGOBERT, regele: **II,** 199
DAMASCHIN, Ioan, *vezi* IOAN DAMASCHINUL
DAMASCIUS: **I,** 63, 68, 78
DANIÉLOU, Jean: **I,** 70, 195
DÄNIKEN, Erich VON: **I,** 43
DANNENFELDT, K.H.: **II,** 400, 401, 413
DANTE ALIGHIERI: **I,** 111, 130, 139, 140, 285, **II,** 287
DARWIN, Charles: **I,** 41, **II,** 333
DASTIN, John: **I,** 127, 128
DAUB, Karl: **II,** 186
DAUPHINÉ, James: **II,** 437
DAVID-NEEL, Alexandra: **II,** 345, 405
DEBUS, Allen G.: **II,** 409, 415, 416
DÉCOTE, Georges: **II,** 183, 184
DEE, John: **I,** 59, **II,** 292, 409, 412, 445
DEGHAYE, Pierre: 21, 29, 275, **II,** 79, 80, 83, 104, 123, 195, 207, 216, 243–245, 290, 300, 303, 384, 415, 416, 419–421, 424, 425, 435, 441
DELACROIX, Henri: **II,** 128
DELATTE, Louis: **II,** 401
DELISLE DE SALES, J.-Cl. Isoard, zis: **II,** 111, 215
DEMOCRIT: **I,** 112, 366
DÉSAGUILIERS, René: **I,** 184, 197, **II,** 399
DESCARTES, René: **I,** 149, 155, 314, 320, **II,** 204, 258, 371, 374
DESWARTE, Sylvie: **II,** 439
DEUSSEN, Paul: **II,** 313
DIDEROT, Denis: **II,** 89, 102, 125, 129, 213
DIETRICH VON FREIBERG: **I,** 122, 123
DIETZE, W.: **II,** 153
DIOCLEŢIAN: **I,** 65
DIONISIE AREOPAGITUL, *vezi* PSEUDO-DIONISIE

DIVONNE, Louis DE: I, 174
DOBBS, Betty J.T.: I, 349, II, 391
DODDS, E.R.: II, 194
DORN, Gerhard: II, 37, 75, 77, 100, 168
DOUZETEMPS: II, 96
DU CANGE, Charles: I, 225
DUCCIO, Agostino DI: I, 138
DUNS SCOT, John: I, 121
DUPONT DE NEMOURS, Pierre-Samuel: II, 220, 221
DUPUY, Pierre: I, 233
DURAND, Gilbert: I, 45, 46, 144, 248, II, 17, 57, 194, 373, 378, 387, 432, 440, 441
DÜRER, Albrecht: I, 138, II, 170, 412
DUTOIT-MEMBRINI, Jean-Philippe: I, 172, 173, 271, II, 107, 117
DUVAL, Paulette: II, 392, 401
DUVEEN, D.I.: I, 392, 446

E

ECKARTSHAUSEN, Karl VON: 170–172, 174, 345; II, 75, 106, 107, 117, 120, 303, 390, 421
ECKELMEYER, Judith A.: II, 438
ECKER-UND-ECKHOFFEN, Heinrich: I, 238, II, 110
ECKHART, Johannes, zis Meister: I, 57, 106, 122, 123, 125, 135, 170, 203, 269, 294, 317, 341, II, 79, 131, 134, 142, 149, 157–159, 161, 255, 283, 313, 358, 367, 371, 379, 398, 402
ECO, Umberto: II, 11, 88
EDDINGTON, Arthur Stanley: I, 355
EDIGHOFFER, Roland: I, 205, II, 67, 91, 281, 292, 305, 388, 416, 417, 440
EDUARD AL IV-LEA AL ANGLIEI: I, 136, 225
EHMANN, Karl Christian Eberhardt: I, 223, II, 118
EINSTEIN, Albert: I, 167, 347, 350, 351, 353, 356
ELIADE, Mircea: I, 23, 43, 46, 97, 167, II, 17, 55, 125, 153, 368, 369, 378, 384, 386, 392, 409, 432, 441
ELIAS, fratele: I, 112, 136, 248
ELLWOOD, Robert S.: II, 427
EMMERICH, Catherina: II, 233
ENNEMOSER, Joseph: II, 230–232
ERASM (ERASMUS DESIDERIUS) DIN ROTTERDAM: II, 86
ERASTUS, *alias* Thomas LIEBLER: II, 202, 203
ERATOSTENE: I, 56
ESCHENMAYER, Carl August VON: II, 108, 230, 232, 336, 353
ÉTIENNE, Henri: II, 87
EUCLID: I, 56
EUDOCIA AUGUSTA: I, 225
EUSTATHIUS: I, 225
EVANS, R.J.W.: I, 209, II, 409
EVOLA, Julius: I, 38, II, 30, 365, 375, 442
ÉVRARD, Louis: I, 14, II, 404
EWALD: I, 170
EXIMENIC DIN GERONA: I, 129

F

FABRE, Jean: II, 102
FABRE D'OLIVET, Antoine: II, 318, 323, 333, 342, 344, 421, 424, 427
FABRY, Jacques: II, 123, 397, 416, 424, 440
FAIVRE, Antoine: I, 7, 9, 14, 16, 170, 171, 184, 212, 213, 217, 250,

346, 348, **II**, 25, 43, 45, 46, 52, 64–68, 108, 138, 152, 167, 216, 251, 253, 256, 273, 305–307, 385–390, 392, 398, 413, 416, 420, 421, 425, 428, 432, 433, 437, 440, 441
FECHNER, Gustav Theodor: **II**, 108
FERGUSON, John: **II**, 392, 445
FERNANDUS DE CORDOVA: **I**, 134
FESTUGIÈRE, André-Jean: **I**, 13, **II**, 402, 403
FEUERBACH, Ludwig: **II**, 29, II; 276
FEUQUIÈRES, marchizul DE: **II**, 214
FICHTE, Johann Gottlieb: **I**, 319, 322, **II**, 147, 223, 224
FICINO, Marsilio: **I**, 18, 34, 57, 59, 126, 132, 133; **II**, 15, 31, 34, 38, 87, 93, 196–198, 200, 269, 277, 291, 296–298, 361, 385, 411, 412
FICTULD, Hermann: **I**, 10, 221–226, 228–232, 247, **II**, 96
FIENUS, Thomas: **II**, 204
FIGULUS, Benedictus: **I**, 146
FILIP AL III-LEA, zis cel Bun: **I**, 140, 224–226, 228, 229, 247
FILON DIN ALEXANDRIA: **I**, 53, 55, 56, 64, 74, 76, 77, 89, 123, 195, 203, 245, **II**, 82
FILOSTRAT: **I**, 67
FILLEY, Gabriel DE, *alias* LERNAY: **I**, 235
FINK, Gonthier-Louis: **I**, 240, 242, 243
FINSTERLIN, Hellmut: **II**, 309
FIRSOFF, Valdemar Axel: **I**, 355, 356
FLAMEL, Nicolas: **I**, 118, 127, 129, 225, **II**, 392, 440
FLAVIUS JOSEPHUS: **I**, 195
FLUDD, Robert: **I**, 203; **II**, 24, 36, 83, 84, 87, 97, 99, 100, 108, 111, 112, 410, 415, 416
FOIX DE CANDALE, François, **II**, 36
FOTIUS: **I**, 85
FOWDEN, Garth: **II**, 402
FRANCASTEL, Pierre: **I**, 139
FRANCISC, Sfântul: **I**, 101, 103, 112, 128, **II**, 199
FRANCK, Sebastian: **II**, 113, 130, 134, 135, 142
FRANCKENBERG, Abraham VON: **II**, 92, 100, 172
FRANKE, August Hermann: **II**, 165
FRANZ, Marie-Louise VON: **I**, 373
FREDERIC AL II-LEA: **I**, 111, 238
FREDERIC-WILHELM AL II-LEA AL PRUSIEI: **I**, 238
FREHER, Dionysius Andreas: **II**, 96, 445
FREITAS, José Lima DE: **II**, 308, 439
FRENCH, Peter: **II**, 409
FREUD, Sigmund: **II**, 276, 350, 367, 368
FRICK, Karl R.H.: **I**, 223, 232, 234, 237, **I**, 24, 42, 64, 118, 385, 395, 397, 421, 422, 427
FRONZONIUS, Hieronymus: **II**, 204
FROHSCHAMMER, J.: **II**, 236, 238
FULCANELLI: **I**, 116, **II**, 357, 439

G

GAFFAREL, Jacques: **II**, 205, 443
GAGNON, Claude: **II**, 391, 392, 402
GALE, G.: **I**, 362
GALE, Thomas: **I**, 285, **II**, 100
GALEN, Claudius: **I**, 146
GALITZIN, prințul: **I**, 158
GALLAIS, Pierre: **II**, 402

GALTIER, Gérard: II, 398
GAMOV, George Anthony: I, 350
GANDILLAC, Maurice DE: II, 195, 387, 402, 405, 406, 420, 433
GANIVET, Jean: I, 136, II, 196
GANZENMÜLLER, Wilhelm: II, 392
GARIN, Eugenio: II, 402, 409, 413
GAZA, Théodore: I, 225, 226
GEBER: I, 112, 113
GEIGER, Max: II, 422, 446
GEMBLOUX, Guibert DE: II, 170
GEMISTOS, Giorgios: I, 67, 132, II, 412
GENCE, Jean-Baptiste: II, 114
GENTZKEN, Friedrich: II, 96–98
GEOFFROY DE MEAUX: I, 127
GERARDUS DIN CREMONA: I, 95
GERBERT (episcop de Reims): I, 81
GERBERT D'AURILLAC: I, 118
GERHARD, Johann: II, 170, 174
GERMAIN, Jean: I, 224
GICHTEL, Johann Georg: I, 251, 269, 295, II, 37, 83, 84, 92, 93, 96, 103, 106, 120, 141–148, 156, 157, 160, 161, 163, 164, 172, 207, 379, 419
GIESE, Fritz: I, 250, 343, 344, 346
GILBERT DE LA PORRÉE: I, 89
GILBERT, R.A.: II, 400, 427
GILBERTUS ANGLICUS: I, 112
GILLY, Carlos: I, 146; II, 65, 82, 87, 89, 90, 281, 385, 386, 417, 418
GILSON, Étienne: II, 402
GIOACCHINO DA FIORE: I, 98, 99, 101
GIORGI, Francesco: II, 36, 86, 100, 112, 297, 411–413
GIUSTINIANI, abatele: I, 228
GLEICH, J.A.: I, 242, 244
GLÜSING, Johann Otto: II, 104
GNOSII, D.: II, 89
GÖCHHAUSEN, Ernst August Anton VON: I, 246
GÖDELMANN, Georg: II, 208,
GODELMAN, Johann Georg: II, 89,
GODET, Alain: II, 194, 196, 197, 199, 203, 204, 209, 210, 213, 409, 418
GODE VON AESCH, Alexander G.F.: II, 425
GODWIN, Joscelyn: II, 5, 24, 42, 64, 386, 400, 422, 427, 435, 438, 442, 241, 242, 300, 311
GOETHE, Johann Wolfgang VON: I, 149, 215, 223, II, 47, 108, 113, 122, 164, 215, 267–269, 271, 275, 277, 299, 303, 304, 316, 340, 385, 388, 424, 436, 437, 440
GOETSCHEL, Roland: II, 402
GOHORY, Jacques: I, 225, II, 412
GORCEIX, Bernard: I, 162, 205, 206, 208, 209, 215, 218, II, 7, 61, 74, 75, 123, 127–129, 131, 132, 136, 137, 139–141, 143–145, 147–151, 153, 136, 157, 159–162, 164–170, 172–176, 202, 205, 207, 281, 283, 292, 294, 396, 402, 416, 418, 419
GÖRRES, Joseph: I, 285, 345, II, 231
GÖRTZ, Heinz-Jürgen: I, 249
GRASSL, Hans: I, 250
GRIGORE CEL MARE, Sfântul: I, 76, 77
GRIGORIE DE NAZIANZ: I, 80, 160
GRIGORIE DE NYSA: I, 28, 80, 283, 284, 286
GREIFFENBERG, Catharina Regina VON: II, 149, 151, 152, 160–162, 419
GRILLPARZER, Franz: II, 239
GRIMM, Jacob: II, 243
GRIMM, Wilhelm: II, 243
GROSSETESTE, Robert: I, 105–108, II, 72

GRÜNEWALD, Matthias: II, 170
GUAÏTA, Stanislas DE: II, 325, 326, 351
GUÉNON, René: I, 22, 33, 36–38, 40, 41, 130, 163, 164, 167, 368, II, 30, 39, 119, 121, 124, 302, 330, 363–365, 372, 377, 379, 432, 433, 441, 442
GUILLAUME D'AUVERGNE: I, 92, 93, 107, 109, 110, 119
GUILLAUME DE CONCHES: I, 88, 100
GUILLAUME DE LORRIS: I, 113
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY: I, 94
GUINET, Louis: I, 245, II, 398
GÜNZBURG, Johann Eberlin VON: II, 173, 174
GURDJIEFF, Georges Ivanovitch: I, 40, II, 302, 337, 431
GURTLER: I, 233
GUSDORF, Georges: II, 425
GUTMANN, Aegidius: II, 77, 83, 84, 97, 99, 100, 118, 289, 302
GUYON, Jeanne BOUVIER DE LA MOTTE: I, 338, II, 148, 160

H

HADEWIJCH: I, 77
HADOT, Pierre: II, 269
HAEFFNER, Mark: II, 393
HAERING, Theodor: I, 147, II, 222
HAHN, Michael: I, 251, II, 107, 147, 423
HAHN, Philipp Matthäus: II, 75, 117
HALBRONN, Jacques: II, 403,
HALL, Manly P.: II, 383, 446
HALLER, Albrecht VON: II, 213
HALLEUX, Robert: II, 393, 403
HAMBERGER, Adolf: I, 232
HAMBERGER, Julius: II, 108, 117, 188, 424
HANEGRAAFF, Wouter J.: I, 9, II, 21, 23, 25, 39, 43–46, 52–56, 58, 59, 64–67, 385, 386, 388, 389, 428
HARDENBERG, Karl VON: II, 223
HART, Ray L.: II, 194
HARTUNG, Caspar, II, 168
HARVET, Israel, II, 89
HASLMAYR, Adam, II, 90, 281, 418
HAUGWITZ, Christian August Heinrich: II, 110
HAUTERIVE, Duroy D': I, 185
HAYDN, Joseph: I, 374
HEGEL, Friedrich, I, 99, 155, 257, 319, 322, 323, 336, 364, II, 147, 233, 322, 353, 367
HEIDEGGER, Martin: I, 198, 358
HEINGARTER, Conrad: I, 136
HEISENBERG, Werner, I, 165, 166, 366
HELFFERICH, Adolph: I, 284
HELVETIUS, Johann Friedrich: II, 108
HEMLEBEN, Johannes: II, 428
HEMMERLE, Klaus: I, 249
HEMSTERHUYS, Tibère: I, 170
HENRIC NAVIGATORUL: I, 141
HENRIQUE, Alfonso: I, 98
HERACLIT: I, 348, 361, 364
HERBART: I, 155
HERDER, Johann Gottfried: I, 240, 242, II, 40, 308
HERMAS: I, 202
HERMES TRISMEGISTUL: I, 36, 50, 57, 61, 68, 92, 94, 106, 110, 133, 244, II, 14, 15, 35, 49, 100, 283, 292, 293, 295, 297, 300
HESSE, Hermann: I, 369, II, 304
HESSEN-DARMSTADT, *vezi* KARL VON HESSEN-DARMSTADT

HILDEBRAND, Wolfgang: I, 87
HILDEGARD DIN BINGEN: I, 77, 90, 91, II, 42, 80, 170, 389, 402, 404, 436
HILLGARTH, J.N.: I, 404
HILLMAN, James: II, 194, 211
HIPARH: I, 56
HIPPEL, Ernst: II, 306
HIPPEL, Theodor Gottlieb VON: I, 245, 246
HISPANUS, Petrus: I, 112
HOCKE, Gustav René: II, 129
HOF, W.: I, 282
HOFFMANN, Ernst Theodor Amadeus: II, 229
HOFFMANN, Franz: I, 149, 152, 252, 284, 316, 319, II, 108, 115–117, 187, 225, 424
HOLANDA, Francesco DE: II, 291, 439
HOLTON, Gerald: I, 366
HOLMYARD, E.J.: II, 393
HÖNES, Theodor: I, 246
HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: I, 90–92, II, 285
HORNE, Alex: I, 196
HORTULANUS, Martin, I, 128, II
HOWE, Ellie: II, 398, 400, 428, 430
HOYLE, Fred: I, 369
HUFFMAN, William H.: II, 410
HUGO DE SANCTALLA: I, 95
HUGO DIN STRASBOURG: I, 106
HUGUES, R.: II, 233
HUGUES DE SAINT-VICTOR: I, 77, 89, II, 72, 89, 405
HUMBOLDT, Wilhelm VON: I, 343
HUND, Karl VON: I, 183, 233–235
HUSSERL, Edmund: I, 22, 165, II, 358, 359, 365, 367, 371, 372
HUSSON, Bernard: I, 225, II, 390, 440
HUTCHESON, Francis: I, 290
HUTIN, Serge: I, 270, II, 123, 393, 420
HYPATIA: I, 75, 76

I

IACOB AL II-LEA STUART: I, 234, 235
IACOB AL III-LEA STUART: I, 235
IAMBLICHOS DIN CHALCIS, I, 57, 65, 66, 85, 133, 366, II, 72, 87, 93, 404, 406
IBN 'ARABĪ: I, 130, 348, 361, II, 124, 267, 270, 434
IBN 'UMAIL: II, 283
IDEL, Moshe: II, 404
IERONIM, Sfântul: I, 108, II, 195
IEZECHIEL: I, 29, 80, 203, 348, 371, II, 78, 332
INOCENȚIU AL III-LEA: I, 102, 103
INTROVIGNE, Massimo: II, 24, 41, 42, 63, 65, 384, 428
IOAN (JOÃO) AL II-LEA AL PORTUGALIEI: I, 141
IOAN AL XXI-LEA: I, 112
IOAN AL XXII-LEA: I, 128, 130
IOAN AL CRUCII: II, 142, 313
IOAN BOTEZĂTORUL, Sfântul: I, 171, II, 200, 371
IOAN DAMASCHINUL: II, 262
IOAN DIN ANTIOHIA: I, 225
IOAN (JUAN) DIN SPANIA: I, 93
IOAN HRISOSTOM: II, 195
IOAN SCĂRARUL (CLIMACUS): I, 85
IOAN SCOTUS ERIUGENA: I, 77–79, 86–88, 102, 124–126, 284–286, 315, II, 72, 86, 89, 255, 338, 407
IRINEU, Sfântul: I, 356
IRMEN, Hans-Joseph: II, 439
ISAAC OLANDEZUL: I, 225

ISABELA A PORTUGALIEI: I, 225
ISENBERG, Sheldon R.: I, 40, II, 55, 431
ISIDOR, episcopul Seviliei: I, 78, 109, II, 405
IULIAN, împăratul: I, 65
IULIAN TEURGUL: I, 56
IUNIUS, Francisco: II, 98
IUSTINIAN: I, 62

J

JABIR IBN HAYYAN: II, 393, 394
JACKSON, Carl T.: II, 125
JACOB, M.C.: I, 234
JACOBI, Friedrich Heinrich: I, 155, 325, 343
JACQUES-CHAQUIN, Nicole: II, 178, 234, 235, 422, 441
JACQUES DE MOLAY, *vezi* MOLAY
JACQUES DE VORAGINE: I, 110
JAMBET, Christian: II, 194, 440
JAMES, Marie-France: II, 429, 432
JANSENIUS, Cornelius: II, 204
JAVARY, Geneviève: II, 414
JEAN D'ARRAS: I, 131
JEAN DE BERRY: I, 131, 137, 138, 140
JEAN DE MEUNG: I, 86, 113
JOLY, Alice: II, 422
JONAS, Hans: II, 404
JUDEN, Brian: II, 425, 435
JUDGE, William Quan: II, 120
JUHASZ, Joseph B.: II, 194
JUNG, Carl Gustav: I, 167, 215, 253, 259, 263, 288, 321, 368, II, 17, 168, 210, 211, 311, 319, 337, 346, 348–350, 368, 378, 382, 441
JUNGMAYR, Petra: I, 224, II, 215
JUNG-STILLING, Johann Heinrich Jung, zis: I, 170, II, 106, 107, 117, 123, 138, 422

K

KAFKA, Franz: II, 365
KAHANE, Henry şi Renée: I, 98, II, 404
KAHN, Didier: II, 67, 390, 393, 404
KAISER, Ernst: II, 415
KANT, Emmanuel: I, 155, 289, 297, 319, 325, 348, 349, 354, II, 193, 313
KAPLAN, Stuart R.: II, 439
KARDEC, Allan: I, 354
KARL VON HESSEN-DARMASTADT: I, 238, II, 444
KECKERMANN, B.: II, 89
KELEPH BEN NATHAN, *vezi* DUTOIT-MEMBRINI
KELLER, Jules: II, 123, 398, 422
KEMP, Friedhelm: II, 261, 267–269, 277, 278
KEPLER, Johann: II, 204, 416
KERNER, Justinus: I, 179, II, 188, 232
KEROUAC, Jack: I, 218
KEYSERLING, Hermann: II, 358
KHUNRATH, Heinrich: I, 208, II, 76, 84, 87–92, 100, 121, 289, 297
KIBRE, Pearle: II, 383, 404
KIESER, Franciscus: I, 161, II, 168
KING, Francis: II, 400
KIRCHER, Athanasius: II, 24, 92, 93, 154
KIRCHWEGER, A.J.: II, 96
KLEIN, Oscar: I, 272, 351
KLEIN, Robert: II, 199
KLEUKER, Johann Friedrich: II, 75, 116

KLOSS, Georg Burckhard: I, 233, 239, 245, 246, II, 444
KLUCKHOHN, Paul: I, 251, 309
KNAPP, Bettina: II, 436
KNORR VON ROSENROTH, Christian: II, 75, 159, 165, 167
KOESTLER, Arthur: I, 355
KOPP, Hermann: I, 222, II, 393
KOSLOWSKI, Peter: I, 249, 346, II, 386, 425
KOYRÉ, Alexandre: I, 350, II, 77, 123, 127, 201, 202, 206, 207, 223, 224, 243, 415, 420
KRAUSE, Friedrich: I, 319
KRAUSE, Wilhelm: II, 232
KREN, Claudia: II, 393
KRIELE, Martin: II, 306–309
KRÜDENER, Juliane VON: II, 108, 422
KUHLMANN, Quirinus: II, 37, 83, 86, 92, 97, 99, 103, 106, 112, 146, 148, 149, 153–156, 160–163, 165, 172, 419
KÜHN, Sophie VON: I, 344

L

LABZIN, Alexandr: I, 124
LACAN, Jacques: II, 220
LACHMANN, Heinrich: I, 234
LACTANȚIU: I, 68
LA CURNE DE SAINTE-PALAYE, J.-B. DE: I, 221, 240, 243
LAFFLY, George: II, 365
LAING, R.: I, 253
LAMBERT, Willi: I, 251, 284
LAMENNAIS, Félicité, Robert DE: I, 150, 291, 302, 328
LAMPE, G.W.H.: II, 71
LANCRE, Pierre DE: II, 203
LARGEAULT, J.: II, 369
LA TOUR, Georges DE: II, 149
LAURANT, Jean-Pierre: I, 17, II, 9, 40, 42, 64, 65, 67, 429, 432, 442
LAVATER, Johann Caspar: II, 421, 445
LAW, William: II, 95, 120, 445,
LAWDEN, D.F.: I, 355
LAZARELLI, Ludovico: I, 98, II, 36, 412, 413
LEADE, Jane: II, 37, 83, 106, 108, 112, 120, 143
LE BOYS DES GUAYS, Jacques-François-Étienne: I, 180, II, 109
LECOUR, Paul: II, 361
LEFÈVRE, Raoul: I, 140
LE FORESTIER, René: I, 184, 186, 233, 235, 239, II, 398, 422
LE GOFF, Jacques: I, 13
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: I, 36, 254, 354, 362, II, 112, 113, 129, 139, 154, 161, 206, 340, 375, 415
LEM, Stanislaw: II, 237
LEMAÎTRE, Georges: I, 350, 351
LENNHOFF, Eugen: II, 399
LEON EVREUL: I, 251
LE PAPE, Gilles: II, 275
LERNAY, *vezi* FILLEY, Gabriel DE
LESSING, Gotthold Ephraim: I, 99
LETTENHOVE, Kervyn DE: I, 228
LEVENTHAL, Herbert: II, 422
LÉVI, Éliphas: I, 163, II, 38, 234, 235, 312, 323, 325, 330, 336, 337, 345, 351, 426
LÉVI-STRAUSS, Claude: I, 47
LÉVY-BRUHL, Lucien: II, 328
LIBAVIUS, Andreas: II, 89, 203
LICHTENBERG, Georg Christoph: II, 253
LIGOU, Daniel: II, 400
LIMBURG, Pol și Hermann DE: I, 138

LINDER, Émilie: I, 176, 304, 305, 310
LINDSAY, Jack: II, 394
LIPPIUS, Johann: II, 89
LLULL, Ramón: I, 125, 126, 225, II, 111, 154, 285, 327, 360, 377, 412
LOPUȘIN, I.V.: I, 170, 171
LORENZO I DE' MEDICI, zis Magnificul: I, 139
LORY, Pierre: II, 393, 394, 433
LOVECRAFT, Howard Phillips: II, 308
LOVEJOY, Arthur O.: II, 57, 58
LÖWENSTEIN-WERTHEIM, Constantin VON: I, 334, 335
LOYOLA, Ignațiu DE: II, 152
LUBAC, Henri DE: I, 99, II, 387, 405
LUCANUS: I, 76
LUCIAN DIN SAMOSATA: I, 67
LUDOVIC AL XIV-LEA: I, 235
LUPASCO, Stéphane: I, 47, II, 368–370, 364, 367–369
LURIA, Isaac: II, 149, 333
LUTHER, Martin: I, 121, 145, 271, 277, II, 138, 143, 243, 300, 322
LYRA, Nicholas DE: II, 196

M

MAAS, Johann Gebhard Ehrenreich: II, 214
MACROBIUS: I, 65, 74, 89, 95, 109, 127
MAHÉ, Jean-Pierre: II, 386, 405
MAIER, Michael: I, 219, II, 36
MAIMBOURG, Louis: I, 234
MAIMONIDE, *vezi* MOISE MAIMONIDE
MAISTRE, Joseph DE: I, 156, 160, 306, II, 115, 177, 184, 398
MALEBRANCHE, Nicolas DE: I, 151, II, 198, 204, 214
MALLARMÉ: II, 176
MANGET, Jean-Jacques: I, 94, II, 395
MANI: I, 62
MARBED: I, 93
MARCION: I, 20, 61, II, 325
MARCO POLO: I, 126; II, 263, 274
MARCOUVILLE: II, 197
MARC AURELIU: I, 56
MARINUS: I, 66
MARISCOURT, Pierre DE: I, 108
MARIUS VICTORINUS: I, 56
MARQUÈS-RIVIÈRE, Jean: II, 352
MARQUET, Jean-François: II, 206, 387, 420, 423
MARTIANUS CAPELLA: I, 79, 82, 109
MARX, Jacques: II, 194, 214
MARX, Jean: II, 405
MARX, Karl: I, 47, 99, II, 276, 368
MARZIO, Galeotto: II, 196
MASTERS, G. Mallary: II, 437
MATERNUS, Firmicus: I, 127
MATT, Daniel Chanan: II, 405
MATTER, Jacques: I, 17, II, 9, 40
MATTON, Sylvain: I, 225, 231, II, 67, 390, 397, 440
MAXIM MĂRTURISITORUL: I, 78–80, 91, 284, 286
MAXIMILIAN I: I, 169
MCGUIRE, J.E.: II, 383, 413
MCINTOSH, Christopher: II, 398, 418, 422
MEAD, George Robert Stow: II, 41
MEBANE, John S.: II, 427
MECHTILDE DIN MAGDEBURG: I, 103
MEILLASSOUX-LE-CERF, sau MEILLASSOUX-SALMON, Micheline: I, 231, II, 432
MELLON, Paul și Mary: II; 383, 446
MELTON, J. Gordon: II, 24, 427, 429
MENGE, Johannes: I, 159, 178, 303

MENNENS, Guillaume: I, 225, 226
MERCIER, Alain: II, 429, 430, 435
MERCURIUS, Franciscus: II, 83, 102, 112, 210, 414
MERKUR, Dan: II, 387
MERLEAU-PONTY, Jacques: I, 350, 354
MERSENNE, Marin: II, 204
MERSWIN, Rulman: I, 124, 125, 247, II, 283, 402
MESSIAEN, Olivier: II, 260
MESSIAS, Petrus: II, 197, 199
MEUN, *vezi* JEAN DE MEUNG
MEUSEL, Johann Georg: I, 222
MEYER, Christian Daniel VON: I, 175, 304, 340
MEYER, Johann Friedrich VON: I, 181, 291, 345, II, 108, 117, 123, 232, 425, 444
MEYRINK, Gustav: II, 302
MICHELINO, Domenico DE: I, 139
MIERS, Horst E.: II, 65, 387
MIGNE, Jacques-Paul: I, 284, 285, II, 72, 89, 170
MILCH, Werner: II, 150
MILNE, Edward Arthur: I, 353, 354
MODERATUS DE GADIR: I, 54
MOISE DIN LEON: I, 114
MOISE MAIMONIDE, zis Moise din Córdoba: I, 99, 100
MOLAY, Jacques DE: I, 131, 183, 202, 236–239
MOLITOR, Franz Joseph: II, 117
MÖLLER, Helmut: II, 398, 430
MOLLER, Martin: II, 174
MOLLIER, Pierre: I, 10, 232
MONNEYRON, Frédéric: II, 437
MONOD, Catherine: I, 349
MONOD-HERZEN, Georges Edmond: II, 394, 433
MONTAIGNE, Michel DE: II, 197, 199, 216
MONTGOMERY, John Warwick: I, 145, 210, 213, 217, II, 418
MONTMORT, Rémond DE: II; 113
MOPSIK, Charles: II, 405
MORE, Henry: II, 83, 84, 100, 112, 203, 386, 388, 420
MORGANTE, James: II, 309
MORHOF, Daniel Georg: II, 93, 94, 98
MORIENUS ROMANUS: I, 94, II, 282
MORIN, Edgar: I, 352, 353, 360, 363–365, 369–371, II, 238
MORSIUS: II, 89
MORUS, THOMAS: II, 173
MÖSER, Justus: I; 243
MUCKLE, J.T.: II, 196
MÜNTZER, Thomas: II, 290
MUSSET, Alfred DE: II, 74

N

NABUCODONOSOR: I, 188
NAPTANABUS: I, 96
NASR, Seyyed H.: I, 33, 40, 46, II, 432, 433
NAUBERT, Christiane Benedicte Eugénie: I, 243, 244
NAUDON, Paul: I, 191, II, 398, 405
NAUERT, Charles G.: II, 410
NAXAGORAS, Ehrd. DE: I, 222, 225
NECKHAM, Alexander: I, 93, 105, 107, 109, II, 405
NEEDLEMAN, Jacob: I, 16, 40, II, 40, 65, 387, 433
NEMESIUS, episcop de Emesa (Homs): I, 74, 75, II, 285
NEVEUX, Jean-Baptiste: II, 172
NEVILLE, George: I, 136

NEWTON, Isaac: I, 349, II, 105, 392, 411, 416
NICHOL, Charles: II, 436
NICOLESCU, Basarab: I, 347, 374, II, 60, 63, 125
NICOMAH DIN GERASA: I, 54
NIETZSCHE, Friedrich: II, 276, 351
NIEUWENTIJDT, Bernard: I, 254
NOLLIUS, Henricus: II, 82
NORA, Pierre: I, 13
NORBAR: I, 110
NORTON, Thomas: I, 136, 138
NOSTRADAMUS (Michel DE NOSTREDAME): II, 93
NOVALIS, Friedrich VON HARDENBERG, zis: I, 147, 229, 344–346, II, 17, 74, 108, 146, 161, 217, 221–224, 229, 303, 309, 353, 389, 424, 438
NOVIKOV, Nikolai: II, 110
NUYSEMENT, Jacques DE: I, 214
NYMANN, Hieronymus: II, 203

O

OBRIST, Barbara: I, 137, II, 394
ŒTINGER, Friedrich Christoph: I, 21, 27, 36, 58, 107, 108, 146, 147, 153, 163, 169, 223, 251, 284, 372, II, 8, 37, 75, 103, 104, 107, 117, 118, 123, 128, 137, 139, 144, 147, 176, 216, 240, 243, 250–252, 300, 332, 352, 353, 381, 385, 389, 421, 422, 424
OLCOTT, Henry S.: II, 120
OLIMPIODOR: I, 60
OPITZ, Martin: II, 149
ORESME, Nicolas: I, 121
ORIGEN: I, 28, 71–73, 77, 108, II, 143, 184, 195, 334
ORSINI, cardinalul: I, 128
OSIANDER: II, 300
OSSIAN: I, 241
OSTEN-SACKEN, Friedrich VON: II, 115–117, 424
OSTWALD, Wilhelm: II, 342

P

PAGEL, Walter: I, 146, II, 201, 415, 416
PALAMAS, Grigorie, Sfântul: I, 85, 122, 123
PALLIS, Marco: I, 40, II, 433
PANTENE: I, 72
PAPUS, Gérard ENCAUSSE, zis: II, 60, 313, 315, 323, 325, 330, 342, 357, 442
PARACELSUS, Theophrastus Bombastus VON HOHENHEIM, zis: I, 58, 88, 108, 129, 136, 145, 146, 156, 158, 169, 208, 212, 213, 215, 265, 341, II, 14, 36–38, 45, 46, 76, 77, 83–86, 89, 93, 97, 100, 103, 111, 112, 117, 118, 121, 129–135, 137, 138, 140, 145, 161, 163, 167–169, 171, 175, 186, 187, 195, 200–202, 209, 210, 216, 217, 223–225, 228, 231, 232, 234, 238, 258, 285, 288, 289, 292, 296, 386, 389, 393, 412, 415–417
PARMENIDE: I, 112
PARTNER, Peter: I, 232, II, 387, 399
PASCAL, Blaise: I, 149, 369
PASQUALLY, Martinès DE: I, 59, 184, 185, 188, 190, 191, 197, 235, 314, 315, II, 37, 106, 110, 112, 119, 274, 323, 333, 340, 384, 423
PASSAVANT, Johann Karl: I, 341
PATAI, Raphael: II, 394

PATRIZI, Francesco: **II**, 36, 82, 89, 100
PECKHAM, John: **I**, 106
PÉGUY, Charles: **I**, 374
PÉLADAN, Joséphin: **II**, 235, 325, 330
PERCY, Thomas: **I**, 241
PEREIRA, Bento: **II**, 203, 394
PERNA, Pietro: **II**, 87, 198
PERNELLE, *dame:* **II**, 129
PERNETY, Dom Antoine-Joseph: **I**, 221, 231, 232, 247, **II**, 109, 422, 440
PERROT, Étienne: **I**, 373
PERROTEAU, Mandé: **I**, 232
PETŐCZ, Michael: **II**, 229
PETRUS HISPANUS, *vezi* HISPANUS
PEUCKERT, Will-Erich: **II**, 41, 82, 87, 129, 175, 283, 301, 410, 418
PHILIPPE DIN LYON: **II**, 324, 357
PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: **I**, 18, 34, 67, 126, 132–135, 225, 226, **II**, 15, 35, 76, 93, 94, 100, 112, 118, 291, 311, 361, 412
PICO DELLA MIRANDOLA, Gianfrancesco: **I**, 225, **II**, 197
PETRU I: **I**, 154, 164, 169, **II**, 251, 262, 274
PETRU LOMBARDUL, *vezi* BONUS, Petrus
PIETRO D'ABANO sau PIETRO DIN PADOVA: **I**, 111, 125–127, **II**, 196
PINTURICCHIO, Bernardino di Betto, zis Il: **I**, 133, 139
PIREDO Y SALAZAR, Julian DE: **I**, 239
PITAGORA: **I**, 36, 83, 112, **II**, 35, 93, 114, 294, 362
PLACES, Édouard DES: **II**, 404–406
PLATON: **I**, 34, 36, 54, 57, 63, 66, 71, 72, 76, 85, 89, 103, 107, 133, 151, 166, 250, 272, 312, 320, 343, 366, **II**, 15, 31, 35, 113, 295, 322, 342, 348, 358, 362, 370
PLATVOET, Jan: **II**, 54
PLETHON, Gemisto, *vezi* GEMISTO
PLINIU: **I**, 115, **II**, 198
PLOTIN: **I**, 62–65, 72, 82, 85, 89, 105, 122, 132, **II**, 267, 269, 277
PLUTARH: **I**, 54
POIRET, Pierre: **II**, 83, 84, 86, 100, 111, 112, 147, 207, 208
POIRION, Daniel: **I**, 131, **II**, 406
POMPONAZZI, Pietro: **II**, 197, 198, 202, 204, 412
PONTUS, Aemilius: **II**, 87
PORDAGE, John: **II**, 37, 83, 103, 112, 117
PORET, Marguerite: **I**, 103
PORPHYR: **I**, 57, 64–66, **II**, 71, 87, 195
PORSET, Charles: **II**, 399
POSIDONIUS: **I**, 55
POSNER, Oskar: **II**, 399
POSTEL, Guillaume: **II**, 86, 93, 94, 117, 411, 414
PRINZEN, Friedrich Wilhelm: **I**, 235
PRITCHARD, Alan: **II**, 394
PROCLUS: **I**, 65–67, 76, 82, 85, 90, 95, 122, 123, 125, 132, 135, **II**, 72, 87, 195
PSELLOS, Mihail: **I**, 57, 67, 85, 132
PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL: **I**, 57, 65, 70, 77–80, 82, 86, 90, 108, 110, 121, 124, 135, 285, **II**, 72, 77, 82, 89, 93, 94, 194, 195, 334, 406
PUECH, Henri-Charles: **I**, 13, **II**, 263, 264, 406

Q

QUERCETANUS: II, 76

R

RABAN MAUR: I, 78
RABELAIS, François: I, 208, II, 175, 199, 285, 303, 437
RABINOVICI, V.L.: II, 394
RADIX DE CHEVILLON, Mathieu: I, 238
RAFAEL, Raffaello Sanzio, zis: I, 336
RAHMAN, F.: II, 194
RAMSAY, Andreas Michael: I, 234, II, 355
RANFT, Michael: II, 216, 231
RASPE, Rudolf Erich: I, 241, 242
RATHMANN, Herman: I, 98
RAYNOUARD, François-Just-Marie: I, 245
READ, John: II, 394, 445
RÉGNIER, Marcel: II, 306
REMBRANDT, Paul: II, 171
RENATUS, Christian: II, 104
RENÉ D'ANJOU: I, 140
REUCHLIN, Johann: II, 86, 93, 94, 100, 112, 118, 291, 412
RHODES JAMES, Montague: II, 262
RHODIGINUS, Caelius: II, 197, 199
RIBARD, Jacques: II, 406
RICCHIERI, *vezi* RHODIGINUS
RICHARD DE SAINT-VICTOR: I, 77, 89
RICHARD INIMĂ DE LEU: I, 93
RICHER, Édouard: II, 109
RICHER, Jean: II, 437
RICHTER, Samuel, *vezi* SINCERUS RENATUS
RIEBER, Arnulf: II, 251
RIEMENSCHNEIDER, Tilman: II, 170
RIFF, Hermann: II, 198
RIFFARD, Pierre A.: I, 18, II, 17, 18, 42, 45, 51, 66, 388
RIFFATERRE, Hermine: II, 438
RILKE, Reiner Maria: II, 170
RIPLEY, George: I, 136, 225
RITMAN, Joseph R.: II, 385, 386, 417, 444
RITTER, Hellmut: II, 406
RITTER, Johann Wilhelm: I, 345, 346, 348, II, 108, 221–223, 229, 253, 266, 353, 424
RIXNER, G.: I, 221, 240
ROBERT DE BORON: I, 97
ROBERT DIN CHESTER: I, 94, 95
ROBIN, Jean: II, 433
ROCHOLL, Rudolf: II, 108, 117, 118
ROGER DIN HEREFORD: I, 93
ROMANUS, Morienus: I, 94, II, 282
RONSARD, Pierre DE: II, 199
ROOS, Jacques: II, 217, 438
ROQUES, René: I, 286, II, 406
ROQUETAILLADE, Jean DE, zis Rupescissa: I, 127–129
ROSA, Philippe-Samuel, pseudonimul lui SCHUMACHER, Dietrich: I, 233, 235
ROSCELIN DIN COMPIÈGNE: I, 121
ROSMINI-SERBATI, Antonio: II, 118
ROSZAK, Theodore: II, 430, 433
ROTHE, Johannes: II, 154
ROUSSEAU, Jean-Jacques: I, 149, 155, 325
ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme: II, 27, 57, 64, 66
ROUSSET, Jean: II, 168
RÜCKERT, Friedrich: I, 284
RUDNIKOVA: II, 330
RUDOLF DE HABSBURG: I, 208, II, 409
RUDOLPH, K.: II, 55

RUDRAUFF, Kilian: **II**, 98
RUELLE, Charles Émile: **I**, 60
RULANDUS, Martinus: **II**, 210
RUNGE, Philipp Otto: **I**, 345
RUPESCISSA, Jean DE, *vezi* ROQUETAILLADE
RUSKA, Julius: **II**, 283, 394, 406, 433
RUYER, Raymond: **I**, 166, 354–357, 366, 369–371
RUYSBROECK, Jan VAN, *vezi* VAN RUYSBROECK

S

SAGNARD, François M.: **II**, 195
SAINT-GEORGES DE MARSAIS, Hector DE: **II**, 96
SAINT-MARTIN, Louis-Claude DE: **I**, 156, 159, 163, 245, 259, 270, 291, 320, 346, **II**, 7, 108, 111, 112, 115–117, 120, 134, 178, 186, 218, 219, 256, 260, 275, 342, 421, 423
SAINT-VICTOR, Hugues DE, *vezi* HUGUES DE SAINT-VICTOR
SAINT-YVES D'ALVEYDRE, Alexandre DE: **I**, 126, **II**, 296, 323, 327, 344, 360, 377, 430
SALZMANN, Friedrich-Rudolf: **II**, 107, 123,422
SANSONETTI, Paul-Georges: **I**, 230, **II**, 406
SANTUCCI, James A.: **II**, 26, 67, 71, 120, 125, 126, 430, 442, 443
SARTRE, Jean-Paul: **II**, 198
SAUNIER, Jean: **II**, 430
SAUTER, Johann: **I**, 289
SAVALETTE DE LANGE, Jean-Pierre-Paul: **I**, 237
SAVONAROLA, Michael: **I**, 126, 136
SAXL, Fritz: **II**, 406
SCHALLER, K.: **II**, 82
SCHAYA, Leo: **II**, 406, 433, 441
SCHEFFLER, Johannes, *vezi* ANGELUS SILESIUS
SCHEIBLE, Joseph: **II**, 40, 41
SCHELLING, Friedrich Wilhelm: **I**, 162, 267, 319, 322, 343, 344, 348, 359, **II**, 107, 117, 147, 206, 223, 224, 352, 385, 387
SCHENK, VON: **I**, 334
SCHERER, Richard: **II**, 396
SCHICK, Hans: **II**, 417, 418
SCHIFFMANN, Gustav Adolph: **I**, 232–234
SCHILLER, Friedrich: **II**, 111, 349, 352
SCHIRMER: **I**, 153
SCHLAG, Oscar: **II**, 68, 445
SCHLEGEL, Dorothea: **I**, 344
SCHLEGEL, Friedrich: **I**, 344, 108, 111, 117
SCHLEIERMACHER, Friedrich: **I**, 344
SCHLEPPER, Werner: **I**, 311
SCHLÜTER, C.B.: **I**, 285, **II**, 424
SCHMID, Conrad: **I**, 180
SCHMIDT, Albert-Marie: **II**, 129, 166, 436
SCHNEEMELCHER, Wilhelm: **II**, 262
SCHNEIDER, Herbert: **II**, 444
SCHOLEM, Gershom: **II**, 31, 79, 140, 404, 406, 414, 441
SCHOONEBECK: **I**, 233
SCHOPENHAUER, Arthur: **I**, 206, 224, 269, 271
SCHUBERT, Gotthilf Heinrich: **I**, 153, **II**, 109, 117, 134, 229, 230, 232, 426
SCHUCHARD, Marsha Keith Manatt: **II**, 423
SCHULITZ, John: **II**, 83
SCHULZE, Wilhelm A.: **I**, 251,
SCHUMACHER, Dietrich, *vezi* ROSA

SCHUON, Frithjof: I, 23, 37, 40, 70, II, 55, 432, 433, 442
SCHWARZENBERG, Albrecht VON: I, 113
SCHWENCKFELD, Caspar: I, 339, II, 77, 170, 171, 415
SCLEI (sau SCLEUS), Bartholomäus: II, 82, 86, 118
SCOT, Michael: I, 105, 107, 111, 119
SCOTUS ERIUGENA, *vezi* IOAN SCOTUS ERIUGENA
SCOTT, Walter: II, 403, 407
SCULTEUS, Andreas: II, 159
SECRET, François: I, 13, II, 41, 86, 89, 413, 414, 418
SEGOND, Louis: I, 142
SEIDEL, C.A.: I, 242
SEKRECKA, Mieczyslawa: II, 423
SENDIVOGIUS, Michael: II, 211
SENIOR, John: II, 438
SEVERINUS: II, 76
SEZGIN, Fuat: II, 434
SEZNEC, Jean: II, 411
SFAMENI GASPARRO, Giulia: II, 407
SHAFTESBURY, Anthony, conte DE: I, 290
SHAKESPEARE, William: I, 309, II, 436, 437
SHANKS, Michael: II, 233
SHUMAKER, Wayne: II, 411, 413
SIEBMACHER, Johann: I, 222
SIÉMONS, Jean-Louis: II, 71, 72, 74, 111, 120
SIGER DE BRABANT: I, 104, 111, 130
SILL, Bernhard: I, 250, 251
SILVERSTEIN, Theodore: II, 400, 407
SILVESTRE, Bernard, *vezi* BERNARD SILVESTRE
SILVESTRU AL II-LEA, *vezi* GERBERT D'AURILLAC
SIMMEL, Georg: I, 34
SINCERUS RENATUS, *alias* Samuel RICHTER: I, 224, II, 96, 103
SLADEK, Mirko: II, 388, 413, 426, 435
SMITH, Huston: I, 40
SMITH, James Fairbain: I, 232
SMITH, Pamela H.: II, 395
SOCRATE: I, 112
SOLOVIOV, Vladimir Sergheevici: I, 251, II, 122, 311, 334
SPAEMANN, Robert: II, 306–308
SPARROW, John: II, 92
SPEE, Friedrich: II, 149, 152, 153, 155, 161, 162, 172, 419
SPENER, Philipp-Jakob: I, 172
SPERBER, Julius: II, 142, 165
SPIESS, Christian Heinrich VON: I, 242–244
SPINOZA, Baruch: I, 266, 288, 321, 322, II, 102, 358
STAËL, Anne-Louise-Germaine, baroană DE: II, 114, 115
STAUDENMAIER, Franz: I, 149, 284
STAUPITZ, Johann: I, 121
STEINER, Rudolf: II, 17, 122, 309, 333, 344, 366, 386, 389, 428
STELLATUS, Josephus, pseudonimul lui Christoph HIRSCH: II, 91
STEPHANOS DIN ALEXANDRIA: I, 60
STEUCO, Agostino: I, 36, II, 295
STOEFFLER, F. Ernest: I, 146
STOLL, J.G.: II, 111
STRANSKY, Franz Otto VON: I, 290, 314, 317, 340
STRENSKI, Ivan: I, 54
STUDION, Simon: 284, 290, 298
STURM, Diether: II, 231
SUCHTEN, Alexander VON: II, 89
SUHRAWARDĪ: II, 124
SUIDAS (*La Souda*): I, 225
SUSINI, Eugène: I, 149, 150, 153–158, 160, 161, 169, 174, 175, 180,

249, 252, 260–262, 265, 268, 278, 290, 296, 312, 314, 315, 326, 331, 332, 334, 337, 338, **II**, 7, 116, 123, 127, 426
SUSO, Heinrich: **I**, 123, 139, **II**, 159
SWEDENBORG, Emanuel: **I**, 179, 180, 203, 251, 356, **II**, 37, 104, 107, 109, 112, 115, 118, 120, 123, 124, 137, 217, 274, 385, 421, 423
SWIETLICKI, Catherine: **II**, 415
SYMNACHUS: **I**, 233
SYNESIUS: **I**, 57, 60, 74, 75, 285, **II**, 195

Ş

ŞMAKOV, Vladimir: **II**, 330, 340

T

TARDIEU, Michel: **I**, 13
TARKOVSKI, Andrei: **II**, 237
TATAR, Maria M.: **II**, 438
TAUDLER: **II**, 203
TAULER, Johann: **I**, 123, 125, 322, **II**, 77, 80, 134, 142, 159, 161, 163, 205
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: **I**, 359, 372, **II**, 313, 333, 334, 340, 354
TELLE, Joachim: **I**, 223, **II**, 395, 415, 416
TEODORIC: **I**, 76
TEOFRAST: **II**, 287, 288
THĀBIT IBN QURRA: **I**, 84
THALES: **I**, 66, 245, 359, **II**, 340
THEODORET DIN CYR: **I**, 151
THEOSEBIA: **I**, 60
THOM, René: **I**, 361, 364, **II**, 387
THOMAS, Keith: **II**, 411
THOMAS A KEMPIS: **I**, 134, 225
THOMAS DE CANTIMPRÉ: **I**, 109
THOMASIUS, Christian: **II**, 112, 113
THORNDIKE, Lynn: **II**, 31, 41, 195, 196, 205, 388, 395, 408, 411
THURSBY, Gene R.: **I**, 40
TILLIETTE, Xavier: **II**, 306
TIRYAKIAN, Edward A.: **II**, 39
TOLAND, John: **I**, 234
TOLSTOI: **II**, 154
TOMA D'AQUINO, Sfântul: **I**, 100, 104–106, 113, 119, 123, 130, 257, 341, **II**, 161, 169, 196, 198, 313, 324, 334, 358
TOMA DIN BOLOGNA: **I**, 127
TOMBERG, Valentin: **I**, 23, 24, 28, 29, **II**, 31, 122, 306, 307, 309–312, 340, 432
TÖRRING, Joseph August VON: **I**, 241
TOSTATO, Alphonse: **I**, 204
TOURNIAC, Jean: **I**, 233, **II**, 399, 433
TRAUTWEIN, Joachim: **II**, 423
TRISMOSIN, Salomon: **I**, 225
TRISTAN, Frédérick: **II**, 390, 432, 437
TRITHEMIUS, abatele: **I**, 136, 225, **II**, 36, 408, 410–412
TROUILLARD, Jean: **I**, 63, **II**, 407
TRUZZI, Marcello: **II**, 39
TSCHECH, Johann Theodor VON: **II**, 159, 172
TUCHMAN, Maurice: **II**, 439
TURCKHEIM, Bernard DE: **I**, 184
TURNER, Robert: **II**, 411
TUVESON, Ernst Lee: **II**, 41, 194, 389, 413, 426, 435

U

ÜBERFELD, Johann Wilhelm: **II**, 104, 142
ULLMANN, Manfred: **II**, 434
ULRICH DIN STRASBOURG: **I**, 106, 110

V

VADÉ, Yves: II, 438
VALDÈS, Pierre: I, 101
VALENTIN, Basile: I, 137, II, 283
VALLIN, Georges: I, 38
VALOIS, Nicolas: I, 138
VAN BEYERLAND, Abraham Willemszon: II, 92
VAN DÜLMEN, Richard: II, 90, 173, 174, 281
VAN HELMONT, Franziscus Mercurius: I, 83, 84, 86, 100, 102, 112, 210, 414, 415
VAN HELMONT, Johann Baptist: I, 83, 84, 86, 97, 100, 103, 111, 112, 121, 209, 210, 212, 231, 385
VAN HEER, Henricus: II, 83
VANINI: II, 204
VAN LENNEP, Jacques: II, 395, 435
VAN RIJNBERK, Gérard: II, 423
VAN RUYSBROEK, Jan: I, 123, II, 162
VARNHAGEN, Rahel: I, 344
VASILE, Sfântul: I, 70
VASOLI, Cesare: II, 411
VERLET, Loup: I, 349
VERNETTE, Pierre: II, 56
VERSLUIS, Arthur: II, 24, 26, 67, 123, 420, 433, 436
VERGILIUS: I, 76, 89
VIATTE, Auguste: II, 41, 123, 423, 426, 429, 435
VICO, Giambattista: I, 157
VIËTOR, Karl: II, 171
VIGÉE, Claude: II, 233, 234
VILLARD DE HONNECOURT: I, 115, II, 7, 170, 399
VINCENT DE BEAUVAIS: I, 42, 109, 115, II, 286, 405
VINCENT DIN LÉRINS: I, 74
VIREL, André: I, 368
VÖLKER, Klaus: II, 231
VOLTAIRE, François-Marie AROUET, zis: I, 315, 338, 339
VOSS, Karen-Claire: II, 43, 65
VULPIUS, Christian-August: I, 242

W

WÄCHTER, L.L.: I, 242, 243
WAITE, Arthur Edward: II, 41, 400
WALCH, Johann Georg: II, 204
WALKER, Daniel P.: II, 295, 412, 413
WARRAIN, Francis: II, 313
WEBB, James: II, 24, 42, 66, 430, 431
WEBER, Veit, *vezi* WÄCHTER, L.L.
WEBSTER, John: II, 203, 204
WECKER, Johann Jacob: II, 87
WEEKS, Andrew: II, 389, 417, 420
WEHR, Gerhard: I, 206, 212, II, 17, 42, 117, 123, 309, 389, 408, 420, 433
WEIGEL, Valentin: I, 57, 139, 162, 169, 208, 215, II, 37, 75, 76, 83, 86, 97, 100, 112, 123, 128–140, 142, 144, 145, 150, 158, 160, 162, 171, 175, 202, 205, 288, 297, 389, 415, 419
WEIMAR, Karl August VON: II, 108
WEINBERG, Stéphane: I, 350
WEINHOLD, Karl August: I, 319
WEINRICH, Martin: II, 208
WEISSER, Ursula: II, 395
WELLER, Emil: I, 222
WELLING, Georg VON, *alias* SALWIGT: I, 224; II, 96, 108, 215, 216
WERNER, Philipp Heinrich: II, 230, 232

WERNER, Zacharias: I, 131, 203, 245, 398
WESTCOTT, William Wynn: II, 41, 400
WESTFAL, Johann Caspar: II, 213
WESTMAN, Robert S.: II, 413
WETZELS, Walter D.: II, 221, 223
WIELAND, Christoph Martin: I, 241, 242, 244
WILHELM DE NASSAU ORANIA (WILLIAM AL III-LEA AL ANGLIEI): I, 234
WILHELM VON MOERBEKE: I, 122, 125
WILLERMOZ, Jean-Baptiste
WILLIAM DIN ANGLIA: I, 112
WILLIAM DIN OCKHAM: I, 121
WILLIAMS, Charles: II, 312
WILSON, Edward O.: I, 359
WINCKELMANN, Johann Joachim; I, 343, II, 214
WIND, Edgar: I, 412
WINDISCHMANN, Karl Joseph: I, 154
WIRTH, Oswald: II, 308, 312, 352
WIRZ, Johann Jakob: I, 251, 295, II, 146
WOLFF, Christian: II, 139
WOLFRAM VON ESCHENBACH: I, 97, 98, 208
WOLFSON, Harry Austryn: II, 194
WOLFSTIEG, August: I, 239, II, 400
WOODMAN, David: II; 438
WRONSKI, Hönè: I, 126, II, 296, 323, 360, 377
WUNENBURGER, Jean-Jacques: I, 45–47, II, 125, 194, 274

X

XELLA, Lidia Processi: I, 249–251, 257–259, 263, 264, 266, 274, 275, 280–286, 287–289, 319–323, 325, 329, 330, 333, 335, 336, II, 259, 425

Y

YATES, Frances A.: I, 51, 139; II, 18, 19, 26, 31, 41, 66, 82, 198, 199, 283, 298, 412, 414, 418, 434, 437, 445

Z

ZAFIROPULO, Jean: I, 349
ZAMBELLI, Paola: II, 86, 412
ZELLER, Winfried: II, 129
ZIEGLER, Leopold: II, 122
ZENON: I, 55
ZIMMERMANN, Rolf Christian: I, 223, 224, 348, II, 64, 112–113, 152, 283, 299, 385, 418, 424, 435
ZINZENDORF, Niklaus Ludwig VON: II, 80, 104, 195, 216, 421
ZOROASTRU: I, 36, 228, II, 15, 35, 295, 362,
ZOSIMA DIN PANOPOLIS: I, 60

BCU IASI - FILIALA UNIVERSITARA

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TABLA DE MATERII

Provenienţa articolelor reeditate în acest volum 7

Introducere liminară la ediţia românească a volumului II 9

I. Cinci accepţii ale cuvântului „esoterism" 10

II. Al şaselea sens: un ansamblu de curente istorice specifice 13

III. De la abordarea religionistă şi universalistă la abordarea istorico-critică 16

IV. Un nou mod de a construi obiectul 19

V. Stadiul cercetării şi instituţionalizării 23

VI. Obstacole trecute şi prezente în calea recunoaşterii acestui domeniu specific 27

VII. Perspective: chestiuni vechi puse într-o nouă lumină 31

CUVÂNT ÎNAINTE: Esoterismul şi cercetarea universitară 33

Geneze 34

Universităţi 40

Criteriologii 45

Metode 51

Bibliografie sumară 63

Addenda 67

TEOZOFII

CURENTUL TEOZOFIC (sfârşitul secolului al XVI-lea – secolul XX)
Încercare de periodizare 71

Introducere: Curent teozofic şi societate teozofică 71

I. Naşterea şi prima epocă de aur a curentului teozofic (sfârşitul secolului al XVI-lea – secolul al XVII-lea) 75

Geneză şi apariţie 75

Caracteristicile teozofiei şi motivele succesului său 78

Primul corpus şi primele discursuri critice 83

II. Perioada de tranziție (prima jumătate a secolului al XVIII-lea) 95
Două familii teozofice 95
Despre câteva critici succinte 96
Jakob Brucker sau prima expunere sistematică 99
III. De la preromantism la romantism sau a doua epocă de aur 104
Motivele unei reînvieri 104
Cele trei spații ale peisajului 106
Despre termen și despre câteva critici 110
IV. Estompare și permanență
(sfârșitul secolului al XIX-lea – secolul XX) 118
Factori de disoluție 118
O prezență discretă 121
Noi puncte de vedere asupra teozofiei 123

TEOZOFIE ȘI MISTICĂ SPECULATIVĂ ÎN SECOLUL BAROC DIN GERMANIA (NOTĂ ASUPRA OPEREI LUI BERNARD GORCEIX) 127
Valentin Weigel 128
Johann Georg Gichtel 141
Mistică și teozofie în Germania barocă 148
Teatru, Cabală și alchimie 165
Societate și utopii 171

PUNCTE DE VEDERE TEOZOFICE ASUPRA PEDEPSEI CU MOARTEA 177
Louis-Claude de Saint-Martin 178
Joseph de Maistre 184
Franz von Baader 185

EXERCIȚII DE IMAGINAȚIE

VIS IMAGINATIVA (STUDIU ASUPRA IMAGINAȚIEI MAGICE ȘI A FUNDAMENTELOR SALE MITICE) 193
De la oile lui Iacov la sămânța magică a lui Paracelsus 195
Țărmuri, derive și mize în marele secol 203
Versiuni preromantice 213
De la Filozofia romantică a Naturii la sferele de influență ocultiste .. 222

GÂNDURI ALE LUI DUMNEZEU, IMAGINI ALE OMULUI (Figuri, oglinzi și zămisliri, după J. Böhme, Ch. Œtinger și F. Von Baader) 240
I. Sophia și *Bildniss* în viziunea lui Jakob Böhme 241
Oglinda sofianică 241
Imaginea în om: măreție și dispariție 243
Imaginea în om: căile regenerării 247
II. Oglinzi și zămisliri în viziunea lui Franz von Baader 250
Teoria celor trei imagini 251
Imagini și reflexii în Dumnezeu, în om și în Natură 254

DE LA FIGURA DIVINĂ LA FIGURA CONCRETĂ SAU TRANSPARIȚIA PRIN OGLINDĂ 261
Introducere: Două apocrife, o predică 261
I. Izomorfia imaginii și a modelului său 266
Întâietatea imaginii pentru accesul la model 266
Izomorfia luminii și a ochiului 267
II. Generarea reciprocă a imaginii și a modelului său 270
Prezența personală 270
Generarea reciprocă prin privire 271
Perspective 275

CU PRIVIRE LA „TRADIȚIE"

MANIFESTELE ROZICRUCIENE (1614, 1615) ȘI TRADIȚIA ESOTERICĂ OCCIDENTALĂ 281
I. Teme esoterice medievale în Manifeste 282
Teme literare 282
Aritmologie și organon 284
Filozofia Naturii 285
II. Prezența noțiunii renascentiste de *philosophia occulta* în Manifeste . 287
Paracelsianismul 287
Teme esoterice la modă în Renașterea latină 290
Prezența noului Hermes 293
III. Manifestele între vechi și nou 296
Făclia și umbrele 296
Soarta unui paradox 298
Esoterismul literar pe făgașul Manifestelor 302
Perspective 304

ANALIZA *MEDITAȚIILOR* LUI VALENTIN TOMBERG ASUPRA CELOR DOUĂZECI ȘI DOUĂ DE ARCANE MAJORE ALE TAROTULUI DE MARSILIA 306
Introducere: Elemente bio-bibliografice și situarea lucrării 306
I. Hermetism creștin și tradiții 314
Tarot și simbolism hermetic 314
Orient și Occident 317
Echilibrul hermetic: Mistică, Gnoză și Magie sacră 322
II. Filozofie a Naturii și antropologie 331
Signatura lucrurilor și devenirea universală 331
Polaritățile vii 334
Puncte de vedere hermetice referitoare la om 343
Regrete și întrebări 351

RAYMOND ABELLIO ȘI TRADIȚIA ESOTERICĂ OCCIDENTALĂ 355
I. Elemente și teme esoterice 356
Date biografice și tradiție gnostică 356
Științe tradiționale și „Tradiție primordială" 359

II. Esoterism şi modernitate 364
Réné Guénon şi statutul Occidentului 364
Abellio şi apropiaţii săi 367
III. Contribuţia esoterică specifică a lui Raymond Abellio 371
Fenomenologie şi structură absolută 371
Interdependenţă universală şi dragoste 374
Perspective 376

GHID BIBLIOGRAFIC PENTRU CERCETARE

Lucrări generale 383
Alchimie 389
Francmasonerie esoterică 397
Din secolul al II-lea (*Corpus Hermeticum*) până în secolul al XV-lea 400
Renaşterea şi secolul al XVII-lea 408
Secolul al XVIII-lea 420
Romantism şi *Naturphilosophie* 424
De la sfârşitul secolului al XIX-lea până în secolul XX 426
În jurul „Tradiţiei" 431
Esoterism şi Islam 433
Esoterism, literatură şi artă 435
Reviste şi colecţii 439
Notă referitoare la biblioteci 443

INDICELE NUMELOR DE PERSOANE 447

BCU IAŞI CENTRAL

SCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Juan Carlos Castillón

STĂPÂNII LUMII. O ISTORIE A CONSPIRAȚIILOR

traducere din limba spaniolă de Mihai Gruia Novac

„Teoria conspiraționistă nu e atât de ușor de definit. Dicționarele o evită. În mod normal, este o teză care desfide forma în care faptele politice sau științifice – aparținând istoriei ori epocii actuale – sunt acceptate în mod obișnuit. Teoriile conspiraționiste afirmă că un fapt istoric cu rezultate de acum cunoscute se naște nu numai din acțiuni legitime, sau cel puțin evidente, ci din intervenția unor forțe oculte, în mod normal ilegitime. Elementul care stă la baza oricărei teze conspiraționiste îl reprezintă complicitatea a cel puțin două persoane, acționând în secret și cu rea intenție. Cei care cred în teze conspiraționiste au obiceiul de a-și închipui că partea cea mai mare a faptelor istorice – poate chiar toate – este rezultatul unui plan prealabil. «În politică, nimic nu are loc din întâmplare. Dacă are loc, a fost plănuit să aibă loc», spunea Franklin D. Roosevelt."

Juan Carlos Castillón, *Stăpânii lumii. O istorie a conspirațiilor*

Revoluția Franceză: de la reformă la răzvrătire • Ducele de Orléans, nepot de regent, părinte de rege și conspirator: adevărata conjurație. • Un aparteu medieval: templierii nu au fost o societate secretă și nici nu au pretins acest lucru • Francmasoneria, de la iacobiți la iacobini • Maurras și Action Française: partizanii Casei de Orléans denunță conjurația masonică • Secolul al XIX-lea: secol al umbrelor și al societăților secrete • Iezuiții: oamenii în negru și conspirația revoluționară • De la dispreț la ură: antisemitismul se transformă • Excepția nord-americană: suspectul catolic • Secolul XXI: secolul globalizării • Cine și cum denunță conjurațiile? • Mijloace ale literaturii conspiraționiste: de la romanele proaste la eseurile nedocumentate

Loup Verlet

CUFĂRUL LUI NEWTON

traducere din limba franceză de Ion Doru Brana

În 1936, o vânzare publică a scos la lumină conținutul unui cufăr în care Newton își închisese manuscrisele. Mare surpriză! Lucrările savantului stăteau alături de speculațiile exegetului și ale alchimistului. Ni se dezvăluia astfel nu doar latura ascunsă a unui geniu științific de excepție, ci și, dincolo de misterul unui om, împărțeala secretă ce guvernează universul nostru, după cum ne arată această interpretare originală a nașterii fizicii moderne.

În ce lume m-am pomenit? De ce sunt așa lucrurile? Cum s-o scot la capăt cu ele? Întrebări chinuitoare ale copilului când mama lipsește, ale cercetătorului în fața naturii care se eschivează. Newton știe unde poate să găsească răspunsul: Dumnezeu Tatăl, pe vecie imperceptibil, este prezent „pururea și pretutindeni", se dezvăluie în cuvintele profeților, se ghicește în tainele alchimiei, se manifestă prin legile admirabile care conduc mersul obișnuit al lucrurilor. După cum adeveresc scrierile sale din umbră, Newton e permanent inspirat de viziunea globală a unei lumi animate de invizibil, dar sacrifică această viziune pentru a-și scrie matematic teoria gravitației universale.

Prin fantasticul ei succes, această teorie a părut multă vreme să rezolve paradoxul fizicianului care caută să descrie din exterior lumea în care e cufundat. Mutații profunde ale cadrului gândirii, revoluțiile științifice din epoca noastră au relansat acest paradox și au întețit misterul încarnării logosului matematic în lumea fizică. De unde visul de neîndeplinit, dar mobilizator, al „teoriei finale", ultim avatar al Unicului într-o lume dezvrăjită.

Antrenând după sine întreaga omenire, știința a contribuit din plin, cu Newton, la descompunerea luminii credinței, care dominase gândirea până atunci. Liberă, ea ne duce până la hotarele universului. Crudă, ne face să simțim finitudinea planetei noastre. Și atunci reapar întrebările din care ea a luat naștere.

Cufărul lui Newton este în fața noastră, larg deschis, gol. Totuși, oare nu aici, la chemarea unui Dumnezeu care nu mai există, trebuie să ne inventăm singuri răspunsurile?

René Girard

DESPRE CELE ASCUNSE DE LA ÎNTEMEIEREA LUMII

traducere din limba franceză de Miruna Runcan

Mecanismul victimar – temei al religiosului
Geneza culturii și a instituțiilor
Procesul de hominizare
Miturile: linșajul fondator camuflat
Textele de persecuție
Lectura non-sacrificială a textului evanghelic
Lectură sacrificială și creștinism istoric
Logosul lui Heraclit și Logosul lui Ioan
Dorința mimetică
Mimesis și sexualitate

Textele prezentate în această lucrare sunt rezultatul cercetărilor efectuate la Cheektiwaga în 1975 și 1976 și la Johns Hopkins în 1977.
Aceste texte au fost apoi refăcute și completate cu unele scrieri anterioare ale lui René Girard, intercalate pe alocuri, în principal extrase ale unei discuții reproduse în revista *Esprit* în 1973, ale unui eseu intitulat „Malédictions contre les pharisiens", apărut în *Bulletin du Centre protestant d'études* din Geneva și din „Violence and Representation in the Mythical Text", publicat în MLN în decembrie 1977.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bernard-Henri Lévy

AMERICAN VERTIGO

traducere din limba franceză de Ion Doru Brana

Despre religie în general și despre baseball în particular
Și marile orașe se omoară
Modelul iudaic al arabilor americani
Un Clinton negru?
Hillary și pata
Tocqueville la Minneapolis
Cine l-a ucis pe Ernest Hemingway?
Întâlnire cu Jim Harrison
Cui îi e teamă de grăsani?
Bush, după Sharon Stone
Comedia sexului

Călătoria lui Lévy prin America, această „țară extraordinară și nebună", este într-adevăr vertiginoasă datorită deplasării din loc în loc, cu sărirea de la înălțimile bogăției și puterii, unde îi intervievează pe Barry Diller și John Kerry, la plonjarea în adâncimile sărăciei, în ghetourile urbane și în închisori. Scenele sunt scurte, ceea ce este frustrant la început, dar foarte repede succesiunea de imagini creează un portret animat al Americii, plin de rezonanță și contradicții.

BCU IASI/CENTRU UNIVERSITY LIBRARY

Stuart Kelly

CARTEA CĂRȚILOR PIERDUTE

traducere din limba engleză de Irina Negrea

„Așadar, în mod perpetuu și esențial, există riscul ca unele texte să se piardă definitiv. Cine va ști vreodată de asemenea dispariții?"

Jacques Derrida, *Farmacia lui Platon*

„Cea mai simplă formă de dispariție este distrugerea. Deși poetul roman Horațiu proclama: «Am înălțat un monument mai durabil decât bronzul», el își exprima o speranță privind soarta operei lui, nu o certitudine. Gerald Manley Hopkins, un poet din secolul al XIX-lea, și-a ars toate poeziile din tinerețe, când și-a închinat viața frumuseții lui Dumnezeu. La nervi, James Joyce a azvârlit în foc *Stephen Hero*, prima variantă a cărții *Portretul artistului în tinerețe*, dar nu a împiedicat-o pe soția lui să spună ce-a vrut ea despre manuscris. Mihail Bahtin, exilat în Kazakstan, și-a folosit lucrarea despre Dostoievski pe post de foițe de țigară, după ce fumase deja un exemplar întreg din *Biblie*."

Stuart Kelly, *Cartea cărților pierdute*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B C U "M. EMINESCU" IAȘI

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3532/08

Istoria curentelor esoterice occidentale moderne și contemporane constituie astăzi un domeniu specific al științelor religioase. Acest nou statut justifică reflecția asupra propriilor sale metode și direcții de cercetare. Volumul prezintă o vastă abordare a celor mai reprezentative aspecte ale disciplinei ce studiază istoria curentelor esoterice: istoria teozofiei, de la Jakob Böhme până la continuatorii săi din secolul XX, diferitele modalități de aplicare a noțiunii de imaginație creatoare sau „activă", înțeleasă atât ca facultate cu caracter magic, cât și ca facultate cognitivă, situarea mișcării rozicruciene în cadrul esoterismului occidental considerat în ansamblul său.

PORTA MAGICA

ISBN 978-973-569-917-8

www.nemira.ro